FELSEFE TARİHİ

THALES'TEN PLATON'A GREK FELSEFESİ

cilt 1

G.W.F. HEGEL

Çeviri: DOĞAN BARIŞ KILINÇ



NOTA BENE

NotaBene Yayınları

Felsefe Tarihi

1. Cilt - Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Eser ilk defa 1982 yılında Londra'da"Lectures on The History of Philosophy, Volume I" ismiyle Kegan Paul, Trench, Trubner & CO., LTD tarafından basılmıştır.

Çeviren: Doğan Barış Kılınç

Kitap editörü: Ersin Vedat Elgür

Kapak tasarımı ve dizgi: Can Kaya

Baskı ve Cilt: Deniz Matbaa Mücellit - Nazlı Koçak, Sertifika No: 40200
Gümüşsuyu Cad. Odin İş Merkezi B Blok No: 403 Zeytinburnu/İstanbul

1. Baskı
2018
İstanbul

ISBN: 978-605-2036-40-2

www.notabene.com.tr ● facebook.com/NotaBeneYayinlari ● twitter.com/NotaBeneY

Rasimpaşa Mah. Duatepe Sok. 59/B Yeldeğirmeni Kadıköy/İstanbul ● Tel: 0 216 337 20 26
Sertifika No: 18074

FELSEFE TARİHİ

1. CİLT

THALES'TEN PLATON'A GREK FELSEFESİ

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

ÇEVİREN: DOĞAN BARIŞ KILINÇ

KİTAP EDİTÖRÜ: ERSİN VEDAT ELGÜR



İçindekiler

Birinci Dönem, İkinci Bölüm

Hegel ve Felsefe Tarihi

Hukuk Felsefesi'nde Hegel (1770-1831) felsefeyi çağın düşüncelerde kavranması olarak tarif eder;[1] filozof, buna göre, içinde yaşadığı çağın en karakteristik özelliklerini özümseyip onu *kavram* formunda ifade eden kişidir. O halde felsefe eğer tam da güncel olanla, şimdiyle, mevcut durumla ilişkiliyse tozlu raflardaki eserlere dönmek, unutulmaya yüz tutmuş isimleri yeniden gündeme getirmek, hafızadan çoktan silinmiş düşünceleri bulup çıkarmak için derinlere kazmak da neden? Kendini tüm karmaşıklığı içinde sunan çağı kavrama görevi, bu zorlu görev tutup bir de eski filozoflarla haşır neşir olmaya çalışmakla giderek daha da karmaşık bir hal almayacak mı? Ya da felsefe tarihi çalışmasını, felsefenin mevcut görevinden tamamen bağımsız olarak, sadece artık sonsuza dek geride bırakılmış felsefi düşüncelere ilişkin özel bir arkeolojik çalışma olarak mı görmek gerekiyor? Felsefe ve Felsefe Tarihi birbirinden çok ayrı şeyler mi? Felsefenin kendisi açısından belirleyici olmayan, sadece onun geçmişte ne gibi süreçlerden geçtiğini gösteren nostaljik bir fotoğraf albümünü mü anlamak gerekiyor felsefe tarihinden?

---

[1] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tüze Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 24.

Şüphe yok ki Hegel felsefe tarihine, daha tam olarak ifade etmek gerekirse, felsefeyle tarih arasındaki ilişkiye özel bir önem atfediyordu. Bu nedenledir ki, büyük önem verdiği mantık ve hukuk alanlarının yanı sıra tarih felsefesi ve felsefe tarihi de onun düşüncesinin yöneldiği başlıca ilgi noktalarındandır. Bilindiği üzere, görkemli eseri *Tinin Fenomenolojisi* de tarihsel karakterde bir çalışmadır; "bilincin kendisinin Bilime *eğitiminin* ayrıntılı tarihidir."[2] Tarih konusu neden Hegel'in ilgisini bu denli çekmiş, bunu uzun uzadıya anlatmayacağız, zira Hegel buna dair bir açıklamayı hemen hemen her eserinde ve ayrıca elinizdeki kitabın "Giriş" bölümünde zaten yapıyor. Ama yine de birkaç noktayı vurgulamakta yarar var.

Hegel zamanı ve giderek de tarihi, geçip gitmiş veya geçip gitmekte olan ardışık bir anlar bütünü olarak ya da öznenin iradesine bağlı tesadüfi eylemlerin kronolojik bir sıralanışı olarak görmenin çok uzağında olan bir düşünürdür. Çağımızı bizim çağımız yapan şeyin, onu önceki çağlardan ayıran temel karakteristiğin kuşkusuz bizim emeğimiz olduğu doğrudur. Fakat çağımız boşlukta oluşmadı ya da yerden mantar gibi bitmedi. Onu bizim kılan temel bir belirlenimin olduğu kesindir, ama bir o kadar da doğrudur ki biz ancak önceki çağların emeği sayesinde, bu emeğin üzerinde işgörmekteyiz. Kaynağımız ya da hammaddemiz budur ve esas itibarıyla çağa ait bir form kazanmıştır ve böylelikle şimdinin belirlenimini taşır, ama halen varlığını sürdürmektedir; yok olduğunu veya tamamen geride bırakıldığını değil, ancak muhafaza edilerek aşıldığını söyleyebiliriz. O halde çağımızı kavramak aynı zamanda önceki çağları kavramą yoluna girmek demektir ki tersi de doğrudur: Önceki çağları kavradığımızda şimdiden kendi çağımızı kavramaya başlamışız demektir.

Hegel –belki de tüm büyük filozoflar gibi– şüphesiz ne yaptığının çok iyi farkındaydı, tarihin ulaşmış olduğu mevcut aşamada en son felsefenin kendi felsefesi olduğunun bilincindeydi. Henüz hiçbir felsefe tarihçisi buna karar vermemiş olsa da kendisi, bir felsefe tarihçisi olarak, geliştirmiş olduğu felsefe sisteminin çağın ulaştığı en yetkin

---

[2] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2004, § 78, s. 70.

felsefe olduğundan emindi. Felsefenin Kant'la beraber kaçınılmaz bir şekilde girmiş olduğu yol Fichte ve Schelling dolayımıyla Hegel'de –en azından belli bir dönemin kapanışı olarak– nihai tamamlanışına varmıştı.

Bilindiği ve Marx'ın güçlü bir şekilde vurguladığı üzere, Hegel felsefe tarihinde çeşitli biçimlerde karşımıza çıkan *diyalektiği* bilinçli ve kapsamlı biçimde ortaya koymuş ilk filozoftu.[3] Diyalektik şüphesiz en azından Herakleitos ve Zenon'dan beri felsefe tarihi açısından gündemdeydi, fakat artık metafizikle özdeş hale getirdiği ve geleneksel sınırlarının çok ötesinde bir boyut kazandırdığı *mantık*la Hegel, diyalektiği düşüncenin ayrılmaz bir parçası, belki de asli parçası haline getirmişti. Hem varlık açısından hem de düşüncenin işleyişi açısından çelişki, olumsuzluk özsel bir yanı oluşturuyordu. Diyalektiğin özellikle de felsefe tarihi kavrayışı bakımından özel bir önemi bulunuyor ki bu aynı zamanda Hegel'in genel olarak tüm sisteminin üzerinde yükseldiği zemini oluşturuyor.

Tek tek filozofların, çeşitli dönemlerde ortaya konmuş tek tek felsefi düşüncelerin önemi nedir? Bunlar keyfî bir şekilde geliştirilmiş düşünceler olarak değil de hakikati kavramanın ya da bizzat hakikatin kendisinin zorunlu bileşenleri olarak görülebilir mi? Kısacası felsefe tarihinde kendine yer bulan ve görünüşte çeşitli dönemlerde yaşamış her bir filozofun kendi olumsal ilgi ve eğilimine göre ürettiği bu düşünceler çokluğu bir birlik altına getirilebilir mi? Eğer felsefenin bu kendi içerisindeki çokluğu, çeşitliliği birlik olarak kavramak mümkünse –ki Hegel bu zorlu göreve girişecektir– felsefe tarihinin kendisi genel olarak felsefenin ayrılmaz bir bileşeni haline gelecektir. Bunu gerçekleştirmek ise esas olarak felsefe tarihinde olumsallığı değil, zorunluluğu görmeye, çeşitli felsefeler arasındaki salt türlülüğü değil, geçişleri kavramaya dayanacaktır.

O halde geçmişte kaldığı, çürütüldüğü, ötesine geçildiği düşünülen her büyük felsefenin en son, en yeni felsefede bir yeri bulunmaktadır. Bunlar bir daha geri gelmemek üzere püskürtülmüş düşman orduları

---

[3] Karl Marx, *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, I. Cilt, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, Yordam Kitap, İstanbul, 2011, s. 29.

ya da bir daha başını kaldırmaya cesaret edemeyecek yenilmiş rakipler olmayıp en son felsefenin kapsamak zorunda olduğu düşüncenin gelişiminin farklı evrelerini temsil etmektedirler. Bir teorinin çürütülmesi de böylece anlamını değiştirmektedir, çürütülüp def edildiği düşünülen şey gerçekte kapsanarak aşılmaktadır; süreç içerisinde kavrayışın derinleşmesi, kapsamlı hale gelmesi ve başka bir form alması söz konusudur.[4] Hegel bunu öyle radikal bir biçimde formüle eder ki, tüm bir felsefe tarihi boyunca düşünen aslında tek bir öznedir, tek bir 'Tin'dir.

> *Felsefe Tarihi* türlülük içinde görünen felsefelerde bir yandan salt değişik basamaklarındaki *tek bir* felsefeyi sergiler, ve öte yandan her biri bir dizgeye temel olan tikel *ilkelerin* yalnızca bir ve aynı bütünün *dalları* olduklarını gösterir.[5]

Bundan dolayı, örneğin, Hegel'in *Mantık*'ının Varlık bölümündeki Oluş kategorisinde Herakleitos'u, *Tinin Fenomenolojisi*'nin ilk bölümü olan Duyusal Kesinlik'te Megara Okulu'nu, vb. çok açık bir şekilde görebiliriz. Yanlış anlaşılma ve kabalaştırma pahasına söyleyebiliriz ki, Hegel'in sisteminde, *Mantık* felsefe tarihinin mantık terimlerinde, *Felsefe Tarihi* de mantığın tarihsel terimlerde ifade edilmesinden ibarettir.

Yine tüm bu söylenenlerle uyum içinde olan başka bir kritik nokta da Hegel'in hakikat kavrayışıdır. Hakikat bir önermeye sığdırılamayacak denli zengin ve kapsamlıdır. Bilinecek olan her zaman için somut bir şeydir ki çok çeşitli, karşıt, hatta çelişkili belirlenimlerin birliği olarak karşımıza çıkar. Dolaysız olmayıp hep bir gelişme içindedir, bir sürecin ürünüdür. Bu nedenle hakikati çıplak bir ifade içinde bildirmek onun mutlak surette eksik –ve dolayısıyla da yanlış– bir kavranışı olacaktır; hakikat kadar hakikate ulaşma süreci de önemlidir, hatta hakikatin bizzat bu sürecin kendisi olduğu söylenebilir. "[E]ldeki sorun *amacında* değil ama *yerine getirilişinde* tüketilir; salt *sonuç* değil, ama oluş süreci ile birlikte sonuç *edimsel* bütündür."[6] Bunun,

---

[4] *Tinin Görüngübilimi*, § 2, s. 22.

[5] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I: Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2004, § 13, s. 65.

[6] *Tinin Görüngübilimi*, § 3, s. 22.

başka şeyler yanında, felsefe tarihi ile tikel bir felsefe arasındaki ilişki açısından imlemi açıktır.

Son olarak, felsefe tarihinde en başta gelen filozoflardan biri olarak Hegel'in bizzat felsefe tarihi üzerine defalarca dersler verip bu konuda önemli notlar tutmuş olması özel bir önem arz etmektedir. Pek çok felsefe tarihi çalışması bulunur, ama Hegel'inki bir filozofun gözünden, bir filozofun perspektifiyle oluşturulmuş bir eserdir. Felsefe tarihinde bunun bir emsaline Aristoteles'te rastlıyoruz; bilindiği üzere, *Metafizik*'te Aristoteles kendinden önceki filozofların düşüncelerini ele alıp değerlendirmektedir. Kuşkusuz, bir filozofun değerlendirmeleri ile sıradan bir felsefe tarihçisinin değerlendirmeleri arasında bir fark vardır. Felsefeyi bilim düzeyine yükseltme amacı taşıyan Hegel'in, filozofların düşüncelerinde özsel olarak neyi aldığını, neyi onların ilkesi olarak belirlediğini görmek hem Hegel'in kendi düşüncelerini hem de felsefe tarihini anlamak açısından muazzam bir önem taşımaktadır.

***

Hegel 1805'ten 1831'e dek defalarca felsefe tarihi dersleri verdi. Ölümünden sonra öğrencisi Karl Ludwig Michelet hem Hegel'in bizzat kendi elyazmalarından hem de bu farklı tarihlerde (başta 1805-1806 Jena dersleri olmak üzere) verilen derslerden öğrencilerin tuttuğu ders notlarından faydalanarak Hegel'in *Gechichte der Philosophie* eserini yayınladı. Eser İngilizceye 1892 yılında E. S. Haldane ve F. H. Simson tarafından çevrildi.

Elinizdeki kitabın, orijinal Almanca dilinden çevrilmiş olmayıp bahsedilen bu İngilizce çeviriye dayanmak gibi 'affedilmez' bir kusuru bulunuyor. Affedilmezliği mutlak tutmakla birlikte, gene de buna şöyle bir aklama sunmak mümkün: Hegel'in *Felsefe Tarihi* ölümünden hemen birkaç yıl sonra yayınlandı, İngilizceye yaklaşık altmış yıl sonra çevrildi ve aradan yaklaşık yüz seksen yıl geçmiş olmasına rağmen hâlâ Türkçeye çevrilmiş değildi. Elinizdeki çeviriyle Hegel'in *Felsefe Tarihi*'nin artık Türkçede bulunmayışına bir son vermeyi olduğu gibi, orijinal dilden yapılacak çeviriyi de kışkırtmayı amaçlıyor, eserin Marx'ın *Kapital*'inin Türkçedeki serüvenine benzer bir yol

izleyeceğini öngörüyoruz. Marx'ın *Kapital*'i ilk olarak 1867 yılında yayınlanmıştı, Türkçeye ilk defa tam olarak Alaattin Bilgi tarafından İngilizceden çevrildi ve eser Sol Yayınları tarafından 1975'ten itibaren yayınlandı; Mehmet Selik, Nail Satlıgan ve Erkin Özalp'in emeğinin ürünü olan eserin orijinal Almanca dilinden tam çevirisi ise ancak son yıllarda Yordam Kitap tarafından yayınlanabildi.

Hegel'in *Felsefe Tarihi* üç ciltten oluşuyor: Birinci cilt uzun bir Giriş'le başlayıp Doğu Felsefesi'ni ve Thales'ten Platon'a kadarki filozofları ve felsefi okulları ele alıyor. İkinci cilt Platon'dan Ortaçağ'a kadarki dönemi kapsıyor. Üçüncü cilt de Ortaçağ felsefesiyle başlayıp modern felsefeye geçiyor ve Hegel'in kendisine kadar ilerliyor. Elinizdeki kitapla birlikte Birinci cildin çevirisini yayınlamış oluyoruz, diğer iki cildin çevirisini de 2018 yılı içerisinde yayınlamayı umuyoruz.

Metni gözden geçirip son Türkçe okumasını yapan Dr. Ersin Vedat Elgür'e ve hiçbir desteğini esirgemeyen Dr. Aydın Gelmez'e, Fransızca pasajın çevirisi konusunda yardımını esirgemeyen hocam Prof. Dr. Halil Turan'a ve Eski Yunanca kelimelerin yazılışı ve okunuşu ile ilgili olarak büyük katkı sağlayan ve önemli öneri ve değerlendirmelerde bulunan Dr. Güvenç Şar'a teşekkürü borç bilirim.

Doğan Barış Kılınç

Diyarbakır/Şubat 2018

Açiliş Konuşmasi

Heidelberg, 28 Ekim 1816

BAYLAR, –Bu derslerin konusu Felsefe Tarihi olacağı için ve ben de bu üniversitede kendimi bugün ilk defa gösterdiğim için, bu özel zamanda Eğitim Akademisi'nde yer alıyor olmanın beni ne kadar memnun ettiğini ifade etmeme umarım izin verirsiniz. Zira Felsefenin tekrar belli bir ilgi ve sevgi elde etmeyi umabileceği döneme ulaşılmış görünüyor –neredeyse hayata gözlerini yummuş bu bilim sesini tekrar yükseltip, öğretisine kulaklarını tıkamış dünyanın ona bir kez daha kulak vereceğini umabilir. Çağın gereklilikleri gündelik yaşamın ehemmiyetsiz çıkarlarına öyle yoğun bir ihtimam yüklemiş, edimselliğin engin çıkarları ve bu çıkarlar için gösterilen çaba zihnin tüm gücünü kuvvetini –aynı zamanda zorunlu araçlar olarak– kendisine o denli çekmiştir ki, daha yüksek içsel yaşama, daha arı türdeki zihinsel işleyişlere hiç yer kalmamıştır; o nedenle de büyük karakterler güdük kalmış ve önemli ölçüde de feda edilmiştir. Dünyanın tini böyle şeylerle meşgul olduğundan kendine dönüp kendi içerisine çekilmesi mümkün değildi. Fakat edimselliğin bu gidişatı dizginlendiği, Alman ulusu maddi koşullarla yolunu ayırmış olduğu ve onun tüm

yüksek yaşamın temeli olan ulusallığı kurtarılmış olduğu için, başka tüm çıkarları kendi bünyesinde soğurmuş olan Devletin yanı sıra Kilise de yüksek konumuna şimdi yeniden kavuşabilir –şimdiye dek tüm düşünce ve çabaların yönelmiş olduğu dünya krallığına ek olarak Tanrı'nın Krallığı da göz önünde bulundurulabilir. Demem o ki, siyasi işlerin ve gündelik yaşamın çıkarlarının yanında, Bilimin, zihnin özgür rasyonel dünyasının, yeniden yeşerebileceğine itimat edebiliriz.

Felsefe Tarihi'nde göreceğiz ki, bilimlerin ve anlağın üretiminin saygı ve şevkle ileriye taşındığı diğer Avrupa ülkelerinde Felsefe hafızalardan bile silinip gitmiş, geriye bir tek adı kalmıştır ve özel bir iyelik olarak Alman ulusunda muhafaza edilmektedir. Tıpkı Atina'daki Eumolpidae'nin Eleusis gizemlerini korumuş olması gibi, tıpkı Semadirek adasında yaşayanların yüksek bir tanrısal hizmeti muhafaza edip sürdürmüş olması gibi ve tıpkı daha da eskiden Dünya-tininin bir kez daha tinsel bir kuvvet olarak ayağa kalkması gerektiği yönündeki en yüksek bilinci Yahudi ulusu için ayırmış olması gibi, biz de bu kutsal alevin bekçileri olmamız gerektiği yönündeki Doğanın yüksek mesajını aldık. O kadar büyük bir ciddiyete ve o kadar derin bir bilince (bunlara şimdiye dek de zaten sahiptik) eriştik ki, bizim için yalnızca fikirlerin ve aklımızın gerekçelendirdiği şeylerin bir değeri olabilir; daha sade bir şekilde belirtmek gerekirse, Prusya Devleti akıl ilkelerine dayalı olarak oluşturulmuş bir Devlettir. Gel gör ki daha önce sözünü etmiş olduğumuz çağın gereksinimleri ve dünyadaki olaylarla ilgili çıkarlar Felsefe peşindeki gerçek ve içten çabayı baskı altına almış ve ona yönelik her genel ilgiyi kapı dışarı etmiştir. Böylece de gayretkeş karakterler yüzlerini pratiğe döndükleri için, Felsefedeki üstünlüğü yavanlık ve sıkıcılık aldı, orada serpilip gelişti. Aslında denebilir ki, Felsefe Almanya'da bir yer edinmeye başlamış olduğundan beri hiçbir zaman şimdiki çağda olduğu kadar kötü görünmemişti –sığlık ve boşluk hiçbir zaman ona böyle tamamen yayılmamış ve hiçbir zaman sanki tüm güç ellerindeymiş gibi böyle bir kibirle ses çıkarıp davranmamıştı! Sığlıkla savaşmak, Alman içtenliği ve dürüstlüğüyle çaba göstermek, Felsefeyi oyalanıp durduğu ıssızlıktan çekip çıkarmak – işte bu işi çağımızın yüksek tininin bizi yapmaya çağırdığını umabiliriz. Bu zamana dek dışsallıkların avı olmuş olan tinin kendi içine geri

dönüp kendine tekrar gelebileceği ve kendine ait bir krallık için –ki bu krallıkta, gerçek zihinler anlık çıkarların üzerine yükselip gerçek, ebedî ve tanrısal olanı kazanma gücünü, en yüksek olanı göz önünde bulundurup kavrama gücünü edinecektir– uzam ve yer kazanabileceği daha iyi bir çağın şafağını gelin birlikte selamlayalım.

Çağın fırtınası içinde olgunlaşmış olan biz daha yaşlılar, gençliğinizi kendinizi Bilime ve Hakikate adayabileceğiniz bir zamanda geçiriyor olmaktan dolayı sizin mutlu olduğunuzu düşünebiliriz. Ben hayatımı Bilime adadım ve kendimi gene yüksek ölçüde ve daha kapsamlı bir çevrede yüksek bilimler yararına başkalarıyla birlikte çalışabileceğim ve dikkatinizi bu bilimlere yönlendirebileceğim bu yerde bulunmak benim için gerçek bir neşe kaynağıdır. Umarım güveninizi hak edecek kadar başarılı olabilirim. Ancak sizden öncelikle tek bir şey istiyorum: Bilime güvenin ve kendinize güvenin. Felsefede ilk koşul hakikat sevgisidir, zihnin gücüne inançtır. İnsan Zihin olduğu içindir ki kendini en yüksek olana layık saymalıdır ve saymak zorundadır; zihninin büyüklüğünü ve gücünü fazla abartıyor olamaz ve bu inançla sayesinde, hiçbir şey ona kendini sunamayacak kadar güç ve zor olmayacaktır. Başta gizli saklı olan evrenin Varlığının bilgi arayışına bir direnç sergileyebilecek hiçbir gücü söz konusu değildir; kendisini bilgiyi arayan kişinin önünde açmak, zenginliklerini ve derinliklerini onun gözlerinin önüne sermek ve ona haz vermek zorundadır.

Hazırlık Notu

Felsefe Tarihi'nde şu değerlendirme hemen karşımıza dikilir: Felsefe Tarihi'nin konusu eğer olumlu bir bakış açısından görülürse kuşkusuz böylece büyük bir ilgi sağlar, ama ereği eğer onun olduğu şeye karşıt olarak görülseydi bile gene de ilgi konusu olmaya devam ederdi. Aslında Felsefeye ve Felsefe tarihinin hizmet ettiği ereğe dair sıradan kavrayış tersine çevrildiği ölçüde bu ilgi artıyor gibi görünebilir; zira Felsefe Tarihi'nden genellikle bu bilimin beyhudeliğinin bir kanıtı türetilir.

Konusu ne olursa olsun bir tarihin, olguları önyargısız bir şekilde ve bu tarih aracılığıyla edinilecek belli bir gaye veya erek olmaksızın bildirmesi gerektiği yönündeki talebi haklı görmek gerekir. Gelgelelim böyle bir basmakalıp taleple pek de öteye gidemeyiz; zira bir konunun tarihi ona dair oluşturulan kavrayışla zorunlu olarak sıkı sıkıya bağlıdır. Onda neyin önemli olduğu buna göre belirlenir ve kaydedilecek olguların seçimini, olguları kavrama tarzını ve onların hangi bakış açısı altında görülmesi gerektiğini olayların erekle ilişkisi düzene koyar. Bir Devletin gerçekte ne olduğu konusunda oluşturulmuş olan fikirlerden dolayı, bir ülkenin siyasi tarihini okuyan kişi orada

aradığından başka bir şeyi bulamayabilir. Felsefe tarihi durumunda bu daha da böyledir ve bu tarihe ilişkin çeşitli tasarımlar örneklenebilir ki, onlarda Felsefe olduğu sanılan şeyden başka her şey bulunabilecek gibi görünür.

Başka tarihlerde, en azından başlıca noktaları itibarıyla konularına dair açık bir kavrayışımız söz konusudur; bunlar belli bir ülke, halk veya soyla mı ilgili, konuları matematik bilimi, fizik, vb. mi yoksa resim gibi bir sanat mı biliriz. Gelgelelim Felsefe bilimi şu ayırt edici özelliğe ve, dilerseniz, diğer bilimler karşısında şu dezavantaja sahiptir ki, onun Kavramı bakımından ve neyi başarması gerektiği ve başarabileceği konusunda son derece değişik bakış açıları buluruz. Bu ilk varsayım, bu tarihin konusu hakkındaki kavrayış, saptanmamışsa şayet, bizzat bu tarihin kendisi zorunlu olarak sallantılı hale gelir ve ancak belli bir kavrayış ortaya koyduğunda tutarlılık kazanır: Ama o zaman da konuyu ele almanın değişik biçimleri göz önünde bulundurulduğunda, tek-yanlı olduğu yönünde bir serzenişi kolaylıkla üzerine çeker.

Bu güçlük gel gör ki sadece bu anlatının dışsal bir değerlendirilişi ile ilgilidir; bunun yanında başka ve daha büyük bir dezavantaj söz konusudur. Felsefe bilimine dair farklı Kavramlar söz konusuysa şayet, o zaman bizim onun ne olduğunun bilgisiyle iş görmüş olan filozofların yazılarını anlayacak konumda olmamızı yalnızca gerçek Kavram sağlayabilir. Zira düşüncede ve özellikle de spekülatif düşüncede, kavramak salt sözcüklerin gramer anlamını anlamaktan ve ayrıca bunları sadece tasarım alanında anlamaktan tamamen başka bir şey demektir. İşte bundan ötürü filozofların iddialarına, önermelerine veya fikirlerine dair pekâlâ bir bilgimiz olabilir, bu fikirlerin zeminleriyle ve bu fikirlerden yapılan türetimlerle önemli ölçüde meşgul olabiliriz –ama tüm bu yaptığımız şeylerde başlıca nokta gene de eksik kalıyor olabilir: Önermelerin kavranışı. Bundan dolayı, hakkında çok fazla gürültü patırtı kopartılan konunun bizzat kendisine dair hiçbir bilginin bulunmadığı ciltlerce –ve hatta kültürlü– felsefe tarihleri yok değildir. Bu tür tarihlerin yazarlarını, bir müzikteki tüm tınıları dinleyen, ama duyularına bu tınıların ahenginin, armonisinin nüfuz etmediği hayvanlarla karşılaştırmak mümkündür.

Sözünü ettiğimiz bu durumdan ötürü, bir Giriş'le başlayıp öncelikle aktarılacak tarihin konusunu doğru bir biçimde tanımlamak, hiçbir bilimde Felsefe tarihinde olduğu kadar gerekli değildir. Zira denebilir ki, yeterince sık bir şekilde adı anılan, ama doğasına dair şimdilik hiçbir şey bilmediğimiz bir konuyu ele almaya nasıl başlayabiliriz? Felsefe tarihini bu şekilde ele alırken, herhangi bir yerde, herhangi bir zamanda Felsefe adını almış ne varsa onu arayıp peşine düşmekten başka hiçbir çaremiz olamazdı. Ne var ki gerçekte Felsefe Kavramı keyfî bir şekilde değil de bilimsel bir biçimde saptandığı zaman, böyle bir irdeleme bizzat Felsefe biliminin kendisi haline gelir. Zira bu bilimin kendine özgü karakteristiği şudur ki, Kavram başlangıcı yalnızca görünüşte oluşturur ve kanıt da bilimin ancak tümüyle irdelenişidir, hatta diyebiliriz ki Kavramının bulunmasıdır; bu da gerçekte o irdelemenin bir sonucudur.

O nedenle keza bu Giriş'te de Felsefe biliminin, onun tarihinin konusunun Kavramını ortaya koymak gerekmektedir. Bununla birlikte, bu Giriş sadece Felsefe tarihiyle ilişkili olduğu iddiasında olsa da aynı zamanda bütününde demin Felsefe hakkında söylenen şeyler de geçerlidir. Bu Giriş'te söylenebilecek olan çok da önceden ifade edilebilecek bir şey değildir, aklanışını veya kanıtlanışını ancak bu tarihin irdelenişinde bulabilir. Bu hazırlık niteliğindeki açıklamaların gerekçesi bundan ibarettir, keyfî varsayımlar kategorisine koymamak gerekir. Ama gerçekte, gerekçelendirilmeleri itibarıyla sonuç olan şeyleri başlangıçta ifade etmenin ancak bir bilimin en genel içeriğinin önceden sunulmuş bir özetinin taşıyabileceği türden bir faydası söz konusudur. Böyle bir tarihte sıradan önyargılarımızdan kaynaklı olarak ortaya çıkabilecek pek çok soruyu ve talebi bir kenara bırakmaya yaraması gerekir.

Giriş

FELSEFE Tarihi çeşitli bakımlardan ilgi konusu olabilir. Bu ilginin merkezi noktasını, görünüşe göre geçmişte kalmış olan ile Felsefenin ulaşmış olduğu mevcut aşama arasında varolan özsel bağıntıda bulacağız. Bu bağıntı Felsefe tarihi içinde hesaba katılabilecek dışsal değerlendirmelerden oluşan bir bağıntı olmayıp, tersine gerçekte onun içsel karakterini ifade etmektedir: Bu tarihe ait olaylar, diğer tüm olaylar gibi kendilerini etkileri itibarıyla sürdürüyor olsalar da sonuçlarını gene de özel bir şekilde meydana getirirler –Burada açık bir şekilde açımlanacak olan da budur.

Felsefe tarihinin bize gösterdiği şey bir soylu zihinler dizisidir, Aklın gücüyle şeylerin –doğanın ve tinin– varlığına, Tanrı'nın varlığına nüfuz etmiş ve emekleriyle bizim için en önemli hazineyi, akla dayalı bilginin hazinesini kazanmış düşünce kahramanlarının bir sergisidir.

Bu tarihe ait olaylar ve eylemler o nedenle öyle şekildedir ki, kişilik ve bireysel karakter onun içeriğine ve konusuna geniş ölçüde dâhil olmaz. Bu açıdan Felsefe tarihi siyasi tarihe zıtlık oluşturur, çünkü siyasi tarihte eylemlerin ve olayların konusu mizacının, yeteneklerinin, duygulanımlarının özgünlüğüne, karakter gücü veya zayıflığına

göre ve genel olarak da onun bu birey olmasını sağlayan şeye göre, bireydir. Felsefede ise tikel bireye ne kadar az değer ve meziyet bahşedilirse, tarih o kadar iyidir; özgür olan düşünceyle, insanın insan olarak evrensel karakteriyle ne kadar çok uğraşırsa, özel karakteristikten yoksun olan bu düşüncenin kendisi de o kadar çok üreten özne olarak gösterilmiş olur.

Düşüncenin işleri, başlangıçta, reel varoluşumuzun dışında, bir tarih meselesi ve o nedenle de geçmişte kalmış şeyler gibi görünür. Fakat gerçekte bizi biz yapan şey tarihtir; daha tam olarak ifade etmek gerekirse, Düşünce tarihinde geçip gitmiş olan şey nasıl ki yalnızca bir yandan ibaretse, şimdide de bizim kalıcı bir iyelik olarak sahip olduğumuz şey esas olarak tarihteki yerimize bağlıdır. Şimdiki dünyanın özbilinçli aklına sahip olmamız birdenbire gerçekleşmediği gibi sadece şimdinin toprağından çıkmış da değildir. Buna sahip olmayı önceden var olan bir şey olarak, bir miras olarak ve emeğin sonucu olarak görmek gerekir –insanların tüm geçmiş kuşaklarının emeği. Nasıl ki dış yaşamın sanatları, birikmiş beceri ve yaratıcılık, toplumsal ve politik yaşamın âdetleri ve düzenlemeleri tarihte bizden önce gelenlerin düşünce, ilgi ve gereksinimlerinin, yoksunluk ve sefaletinin, maharetlerinin, plan ve kazanımlarının sonucuysa, keza bilimde ve özellikle de Felsefede ne olduğumuzu, Herder'in belirttiği üzere,[1] gelip geçici olan ve dolayısıyla da göçüp gitmiş olan her şeyi kutsal bir zincir gibi kat edip geçen geleneğe borçluyuzdur. Antik dönemin üretmiş oldukları böylece muhafaza edilip bize aktarılmıştır.

Gel gör ki bu gelenek, formlarının sonsuz değişimi ve etkinliği içinde doğanın seyrinin kendi kökensel yasaları açısından sabit kalması ve ileriye dönük hiçbir adım atmaması gibi, aldığı şeyleri salt aslına sadık biçimde koruyan ve gelecek kuşaklara öyle değiştirmeden teslim eden bir emanetçiden ibaret değildir. Bu gelenek hiç de kıpırdamadan duran bir heykel olmayıp canlıdır ve kaynağından öteye ilerledikçe hacmi artan güçlü bir ırmak gibi yükselmektedir. Zihinsel dünyanın ortaya koymuş olduğu şeyler bu geleneğin içeriğini oluşturur ve evrensel Zihin değişmeden duramaz. İşimiz tam da bu evrensel

[1] Zur Philosophie und Geschichte. Pt. V. ss. 184-186. (1828 basımı, 12 cilt).

Zihinle. Tek bir ulusta, kültürü, sanatı, bilimi –bir bütün olarak zihinsel etkinlikleri– ile ilgili olarak bir durağanlık kuşkusuz söz konusu olabilir. Örneğin, belki de her bakımdan iki bin yıl önce şimdiki noktaya dek ilerleme göstermiş olan Çinlilerde durum böyle görünmektedir. Ancak dünya-tini bu ilgisizlik mezarına gömülmez; bu tam da onun doğasından kaynaklanır, zira etkinliği onun yaşamıdır. Bu etkinlik önceden var olan bir malzemeyi varsayar, ki üzerinde iş gördüğü bu malzemeyi salt yeni bir madde ekleyerek arttırmakla kalmaz, büsbütün şekillendirip dönüştürür de. O nedenle, her bir kuşağın bilimde ve zihinsel etkinlikte üretmiş olduğu şey, tüm geçmiş kuşakların kendi birikimini ilave ettiği bir ata yadigârıdır, insanların tüm soylarının kendilerine yaşam aracılığıyla yardım sağlayan ve Doğanın ve Zihnin derinliklerinden kazanmış oldukları şeyleri şükran ve neşeyle emanet ettikleri bir tapınaktır. Bu mirası almak demek, onu kullanmaya başlamak demektir. Sıradaki her kuşağın ruhunu, çağın zihinsel tözünü, onun ilkelerini, önyargılarını ve iyeliklerini o oluşturur; ve bu miras Zihnin başkalaşıma uğrattığı bir malzeme düzeyine düşürülmektedir. Alınan şey bu şekilde değiştirilir ve üzerinde çalışılan malzeme de aynı anda hem zenginleştirilmiş hem muhafaza edilmiş olur.

Her çağın ve bizim kendi çağımızın işi budur: Hâlihazırda varolan bilgiyi kavramak, onu kendimizin kılmak ve böylelikle de daha öte geliştirip daha yüksek bir düzeye çıkarmak. Onu böylece kendimize mal ederek öncekinden farklı bir şeye çeviririz. Felsefenin ancak ondan zorunlulukla doğmuş olduğu önceki Felsefe ile ilişkili olarak ortaya çıkabileceği olgusu, kendimize mal ederek dönüştürmüş olduğumuz önceden varolan bir zihinsel dünyanın önvarsayılmasına dayanır. Tarihin seyri bize yabancı olan şeylerin Oluşunu değil, kendimizin ve kendi bilgimizin Oluşunu gösterir.

Felsefe tarihinin karakteri ve erekleri konusunda zihnimizde bulunabilecek fikirler ve sorular burada sunulan ilişkinin doğasına bağlıdır. Felsefe tarihinin bizzat Felsefenin kendisine bir giriş olduğu olgusunun açıklanışı da bunda yatar. Bu tarihin oluşumu açısından yol gösterici ilkeler bu olguda sunulmaktadır ve bu girişin ana konusunu da onun daha öte tartışılması oluşturmalıdır. Bununla birlikte,

muazzam önem taşıyan bir şey olarak Felsefenin amacı kavramını da akılda tutmamız gerekiyor. Daha önce söz edildiği gibi, bu kavramın sistematik açınımına burada yer olmadığı için, şimdi girişebileceğimiz türden bir tartışma, Felsefenin Oluşunun doğasına dair eksiksiz ve nihai bir açıklama sunmayı değil, konuyla ancak hazırlık düzeyinde ilgilenmeyi önerebilir.

Bu Oluş güneşin ve ayın hareketlerine ilişkin düşündüğümüz türden edilgin bir hareketten ibaret değildir. Uzay ve zamanın direnç sergilemeyen ortamındaki bir hareketten de ibaret değildir. Tasarlamamız gereken şey özgür düşüncenin etkinliğidir; düşünce dünyasının tarihini ortaya çıkmış ve kendini üretmiş bir şey olarak sunmak zorundayız.

İnsanları hayvanlardan ayıranın düşünce yetisi olduğu yönünde eski bir gelenek vardır; biz de bu geleneğe bağlı kalacağız. Buna göre, insanın bir hayvandan daha soylu olarak sahip olduğu ne varsa, o buna düşünce yoluyla sahiptir. İnsani olan her şey, nasıl ortaya çıkarsa çıksın, düşünce onda işlediği ve işlemiş olduğu için böyledir. Fakat düşünce her ne kadar özsel, tözsel ve etkinse de başka pek çok öğeye de sahiptir. Gelgelelim, Düşüncenin başka herhangi bir şeyin peşinden gitmeyip yalnızca kendi kendisiyle –en soylu olanla– meşgul olduğu zaman, kendi kendini arayıp bulduğu zaman en iyi olduğunu düşünmeliyiz. Önümüzde duran tarih Düşüncenin kendini bulma tarihidir ve Düşüncede, onun ancak kendini üreterek bulması durumu söz konusudur; gerçekten de o ancak kendini bularak vardır ve edimseldir. Bu üretimler ise felsefi sistemlerdir; Düşüncenin kendini keşfetmek üzere yola koyulduğu keşifler dizisi yirmi beş yüz yıl sürmüş bir eseri oluşturmaktadır.

Eğer özsel olarak Düşünce olan Düşünce kendinde ve kendi-için ve ebedî ise ve gerçek olan da bir tek Düşüncede içeriliyorsa, o zaman bu zihinsel dünya nasıl oluyor da bir tarihe sahip olabiliyor? Tarihte ortaya çıkan şeyler gelip geçicidir, geçmişin gecesinde ortadan kaybolmuştur ve artık yoktur. Oysa gerçek, zorunlu düşünce –ve işimiz sadece onunladır– hiçbir değişim yeteneğinde değildir. Değerlendirmemiz gereken ilk meselelerden biri burada ortaya konmuş olan sorudur. Fakat ikinci olarak, Felsefenin dışında da gene Düşüncenin eseri olan ve

değerlendirme dışı bırakılan son derece önemli başka pek çok şey söz konusudur. Bunlar Din, siyasi tarih, Hükümet biçimleri ve Sanatlar ve Bilimlerdir. Bu işlerin değerlendirme konusundan nasıl ayrılacağı ve tarihte nasıl anlatılacağı sorusu ortaya çıkmaktadır. Bu iki bakış açısı bakımından, neyle ilgilenmekte olduğumuzu açık bir şekilde görmek için Felsefe tarihinin burada hangi anlamda alındığının gösterilmesi istenir. Bundan başka, üçüncü olarak, özel şeylere geçmeden önce genel bir gözlemde bulunmamız gerekiyor, yoksa salt ayrıntılardan bütünü göremeyiz –ağaçlardan ormanı, salt felsefelerden Felsefeyi göremeyiz. Ne aranacağını bilmek için bütünün doğası ve amacı hakkında genel bir fikre ihtiyacımız var. Nasıl ki ayrıntılara daldığımızda artık görmemizin mümkün olmadığı bir ülkeye dair ilkin genel bir fikir edinmek istiyorsak, tek tek felsefelerin de bütünle taşıdığı ilişkiyi görmek isteriz; zira gerçekte, ayrıntının değeri en çok bütünle olan ilişkisinde yatar. Durum en çok da Felsefede ve ayrıca onun tarihinde böyledir. Evrenselin saptanması, bir tarih durumunda, aslında gerçek bilimlerden birinin durumunda olduğundan daha az gerekliymiş gibi görünür. Zira tarih başlangıçta her bir olgunun kendi başına yalıtılmış durduğu, bağlantı noktası olarak bir tek Zamanın söz konusu olduğu rastlantısal bir olaylar silsilesi gibi görünür. Fakat siyasi tarihte bile bununla yetinmeyiz. Onda, tek tek olayların kendi yerine ve bir erekle veya amaçla ilişkiye sahip olduğu ve bu şekilde anlam kazandığı özsel bağıntıyı görürüz ya da en azından sezeriz. Zira tarihte bir anlamı olan şey, ancak bir Evrenselle ilişkisi ve bağıntısı yoluyla bu anlamı taşır. Bu evrenseli algılamak demek o nedenle anlamı kavramak demektir.

İşte bundan dolayı bu girişte aşağıdaki noktaları ele almak istiyorum.

İlk olarak, Felsefe tarihinin karakterini, anlamını, doğasını ve amacını araştırıp, böylece onun nasıl irdeleneceğine dair sonuçlar çıkaracağız. Özellikle de Felsefe tarihinin Felsefe bilimiyle ilişkisine dair bir kavrayış edineceğiz ve en ilginç nokta da bu olacaktır. Başka bir deyişle, bu tarih salt onda kapsanan dışsal, ilineksel olayları tasarlamaz, tersine içeriğin veya salt tarihe aitmiş gibi görünen şeyin nasıl aslında Felsefe bilimine ait olduğunu gösterir. Felsefe tarihinin kendisi bilimseldir ve o nedenle özünde Felsefe bilimi olmaktadır.

İkinci olarak, Felsefe Kavramını daha tam olarak belirlemek gerekir ve bundan hareketle, ulusların zihinsel kültürünün sonsuz malzemesi ve çok çeşitli yönleri arasından neyin Felsefe tarihinin dışında bırakılması gerektiği ortaya çıkarılmalıdır. Kuşkusuz Din ve onda kapsanan ve ona dair düşünceler, özellikle de bunlar mitoloji formunda olduğu zaman, içerikleri bakımından ve devlete, ödevlere ve yasalara dair fikirleri olan bilimler de formları bakımından Felsefeye öyle yakındır ki, Felsefe biliminin tarihi kapsam bakımından tamamen belirsiz olma tehlikesi taşır. Felsefe tarihinin tüm bu fikirleri hesaba katması gerektiği düşünülebilir. Neye Felsefe veya felsefe yapma denmemiştir ki? Bir taraftan, Felsefenin müttefik konularla, din, sanat ve diğer bilimlerle ve keza siyasi tarihle olan yakın bağıntısını daha öte ele almak gerekir. Diğer taraftan ise, Felsefenin alanı doğru bir biçimde tanımlandığı zaman, Felsefenin ne olduğunun ve neyin ona ait olduğunun belirlenmesiyle birlikte, dinsel fikirlerin ve salt düşünce içeren sanıların başlangıcından ayırt edilmesi gereken Felsefe tarihinin başlangıcına ulaşırız.

Konuya dair bu ilk iki bakış açısında kapsanan fikirden, üçüncü noktanın değerlendirilişine, bu tarihe ilişkin genel bir incelemeye ve onun gelişiminin doğal dönemlere bölümlenişine geçmek gerekiyor –onu organik, gelişme halindeki bir bütün olarak, bu tarihin bir bilim onuruna kavuşmasını sağlayan rasyonel bir bağıntı olarak sergileme yönünde bir düzenleme. Felsefe tarihinin faydası konusundaki refleksiyonlar ve onu başka irdeleme yöntemleri için fazla yer ayırmayacağım. Faydası ortadadır. Fakat son olarak, âdet olduğu üzere Felsefe tarihinin kaynaklarını ele almak isterim.

Felsefe Tarihi Kavramı

FELSEFE tarihinde aklımıza ilk gelebilecek düşünce konunun kendisinin içsel bir çelişki taşıdığıdır. Zira Felsefe değişmez, ebedî, kendinde ve kendi için olanı anlamayı amaçlar; ereği Hakikattir. Gel gör ki tarih bize bir zamanlar varolmuş, başka bir zaman ise yitip gitmiş, başka bir şey tarafından yerinden edilmiş olan şeyleri anlatır. Hakikat ebedîdir; gelip geçici olanın alanına girmez ve hiçbir tarihi

yoktur. Şayet bir tarihe sahipse, bu tarih de geçmiş bilgi formlarının arka arkaya sunulmasından ibaret olduğu için, hakikat onda bulunmayacaktır, çünkü yok olup gitmiş olan şey hakikat olamaz.

Tüm bu argümanın sadece diğer bilimleri değil, aynı ölçüde Hıristiyan dinini de etkileyeceği söylenebilir ve bu dinin ve diğer bilimlerin bir tarihinin olması tutarsızlık olarak görülebilir; fakat bu argümanı daha öte incelemek gereksiz olurdu, çünkü tam da bu türden tarihlerin var olduğu gerçeği ile doğrudan doğruya çelişmektedir. Ama bu bariz çelişkiyi daha iyi bir şekilde anlamak için, bir dinin ya da bir bilimin dışsal tarihi ile bizzat konunun kendi tarihi arasında bir ayrım yapmamız gerekir. O nedenle de konusunun özel doğası gereği Felsefe tarihinin başka tarihlerden farklı olduğunu göz önünde bulundurmak zorundayız. Kendiliğinden açıktır ki, söz konusu bu çelişki dışsal değil, ancak içsel tarihe veya içeriğin kendi tarihine gönderme yapabilir. Hıristiyanlığın yayılışının ve onu benimseyenlerin yaşamlarının bir tarihi vardır ve varoluşu kendisini Kilisenin varoluşu olarak oluşturmuştur. Kendinde bu, öyle bir dışsal varoluş oluşturur ki, son derece değişik zamansal ilişkilere temas ettiği için değişken bir talihi vardır ve özünde bir tarihe sahiptir. Bunun yanı sıra, Hıristiyan öğretinin de bir tarihi olduğu doğrudur, ama kısa bir zaman sonra zorunlu olarak tam gelişimine ulaşarak güçlerini son noktasına vardırmıştır. Bu eski itikadın her çağda kabul edilmiş bir etkisi olmuştur ve her ne kadar bu kabul bir yalandan, boş laflardan başka bir şey olmamışsa da, Hakikat olarak değişmediği gene de kabul edilecektir. Gelgelelim bu öğretinin tarihi, geniş anlamda, iki öğe içermektedir: Birincisi, evvelce saptanmış olan hakikate yapılan değişik eklemeler ve bu hakikatten sapmalar; ikincisi, bu hatalarla mücadele edilip bu tür eklemelerden kalan ilkelerin arındırılması ve sonuçta bunların ilk yalınlıklarına bir geri dönüş.

Felsefe de dâhil olmak üzere diğer bilimlerin de Din gibi dışsal bir tarihi vardır. Felsefe bir doğuş, yayılma, olgunluk, çürüme, yeniden doğuş tarihine; onu öğretenlerin, geliştirenlerin ve karşıtlarının bir tarihine; genellikle dinle ve kimi zaman da Devletle olan dışsal ilişkisinin de bir tarihine sahiptir. Tarihinin bu yanı keza ilginç sorular

sorulmasına vesile olur. Bu türden başka şeylerin yanı sıra, ayrıca Felsefenin, mutlak Hakikat öğretisinin, kendisini neden bütününde az sayıda bireye, özel uluslara bildiriyor gibi göründüğü ve kendisini nasıl belli zaman dönemleriyle sınırlamış olduğu da sorulur. Aynı şekilde felsefeden çok daha evrensel bir formda olan Hakikatle, Hıristiyanlıkla ilgili olarak da bu dinin zaman açısından bu denli geç ortaya çıkmış ve bu kadar uzun sürüp de hâlâ özel insan soylarıyla sınırlı kalmış olmasında bir çelişki bulunup bulunmadığı sorusu gibi bir güçlükle karşılaşılmıştır. Fakat bu ve benzer sorular salt söz konusu genel çelişkiye bağlı olamayacak kadar ayrıntılı bir meseledir ve felsefi bilginin kendine özgü karakterine daha öte değindiğimizde Felsefenin dışsal varoluşu ve dışsal tarihi ile ilgili yönlere daha ayrıntılı olarak girebiliriz.

Gelgelelim Dinin tarihi ile Felsefenin tarihi arasındaki içsel içerikle ilgili karşılaştırma açısından; Dinde olduğu gibi, değişmeyen, tarihten ayrı olan sabit ve temel bir hakikate Felsefede yer yoktur. Hıristiyanlığın içeriği –hakikat– değişmeden olduğu gibi kalmıştır ve o nedenle de çok az bir tarihe sahiptir ya da neredeyse hiçbir tarihi yoktur.[2] İşte bundan dolayı Dinde, Hıristiyanlığın tam da doğasından ötürü, o sözü edilen çelişki ortadan kaybolmaktadır. Hatalar ve eklemeler hiçbir güçlüğe yol açmaz. Bunlar gelip geçicidir ve karakteri itibarıyla bütünüyle tarihseldir.

Diğer bilimler de aslında içeriklerine göre bir Tarihe sahiptir; bu tarihin bir bölümü yapılan değişikliklerle ve evvelce yürürlükte olan ilkelerden vazgeçilmesi ile ilgilidir. Fakat onun büyük, hatta daha büyük bir bölümü ise kalıcı olduğu kanıtlanmış şeylerle ilgilidir, öyle ki yeni olan şey eski kazanımlar üzerindeki bir değişiklik değil de bunlara yapılan bir eklemedir. Bu bilimler bir yan yana koyma süreci şeklinde ilerler. Botanikte, Mineralojide, vb. çoğu şeyin önceden bilinenlere bağlı olduğu doğrudur, ama en büyük kısım açık ara farkla durağan kalmaya devam eder ve taze içerikle ona salt ilave edilmiş olur ve bu ekleme onun kendisinde bir şeyi değiştirmez. Tarihin matematik gibi bir bilimde esas olarak daha öte eklemeleri kayıt altına al-

---

[2] S. Mahreineke: "Lehrbuch des Christlichen Glaubens und Lebens." Berlin, 1823. 133, 134.

mak gibi sevimli bir işi vardır. O nedenle, bir örnek vermek gerekirse, Euklides tarafından yaratılmış olduğu ölçüde temel geometrinin onun döneminden itibaren daha öte bir tarihe sahip olmadığı görülebilir.

Öte yandan, Felsefe tarihi ne tam, yalın bir içeriğin devinimsizliğini ne de tümüyle daha önceden kazanılmış olanlara dingin bir şekilde yeni hazineler eklemek gibi ileriye doğru bir hareketi sergiler. O en nihayetinde artık ortak bir amacın bağıntılandırmadığı türden bir bütünde devamlı yinelenen değişiklikler görüntüsü veriyor gibi görünür sadece.

Felsefe Tarihi Hakkında Genel Fikirler

Bu noktada, Felsefe tarihi hakkında söz edilmesi ve düzeltilmesi gereken sıradan gelişigüzel fikirler ortaya çıkar. Şüphesiz siz Bayların da haberdar olduğu bu oldukça yaygın görüşler bakımından –çünkü bunlar bir Felsefe tarihine dair ilk kaba düşüncelerde ortaya çıkması kuvvetle muhtemel refleksiyonlardır– açıklama gerektiren şeyleri kısaca açıklayacağım ve felsefelerdeki farklılıkların açıklanması da bizi konunun kendisine daha çok götürecektir.

Sanılar Yığını olarak Felsefe Tarihi

Tarih, ilk bakışta, kısmen zaman içindeki ilişkileri bakımından, kısmen de içerikleri bakımından tarafsız bir şekilde ele alınan dönemlerin, soyların ve bireylerin ilineksel durumlarına dair bir anlatıyı amacı itibarıyla içinde taşır. Zaman-ardışıklığındaki olumsallık görünüşü ile daha sonra ilgileneceğiz. İlk ilgilenmemiz gereken fikir içeriğin olumsallığıdır –olumsal eylemler fikri. Ancak Felsefenin içeriğini dışsal eylemler veya kederler ya da neşeler değil, düşünceler oluşturur. Bununla beraber, olumsal düşünceler sanılardan başka bir şey değildir ve felsefi sanılar da Felsefenin daha özel içeriğiyle ilgili, Tanrı, Doğa ve Tin hakkındaki sanılardır.

Öyleyse şimdi, Felsefe tarihine dair genellikle benimsenen, ona, ortaya çıktıkları ve zaman içinde kendilerini sergiledikleri şekliyle birtakım felsefi sanıların anlatılmasını atfeden görüşle karşılaşıyoruz. Bu türden içeriğe nezaket gereği sanı denir; doğru bir şekilde karar ve-

rebilme yeteneğinde olduklarını düşünenler, böyle bir tarihi, anlamsız ahmaklıkların veya en azından dikkatini düşünceye ve salt fikirlere vermiş insanların yaptığı hataların bir sergilenişi olarak adlandırır. Bu görüş sadece Felsefe cahili olduklarının farkında olanlar tarafından savunulmaz. Bunu yapanlar cahil olduklarını kabul ederler, çünkü cehalet, yaygın kanıya göre, konuyla ilgisi olan şeylere dair karar vermek açısından bir engel gibi görülmez; zira konu her ne olursa olsun onu hiç kavramaksızın herkesin onun karakterine ve değerine ilişkin bir yargıda bulunabileceği düşünülür. Fakat aynı fikri, Felsefe tarihi üzerine yazan ve yazmış olan kişiler bile savunmaktadır. Yalnızca değişik sanıları sayıp dökmek olarak görülen bu tarih, böylece boş bir masal veya, dilerseniz, âlimane bir araştırma olur. Zira âlimlik esas olarak birtakım faydasız şeylerle, başka bir deyişle bilinmekten başka daha öte kendine özgü hiçbir anlamı veya değeri olmayan şeylerle tanışık olma durumudur. Fakat başka insanların değişik sanı ve refleksiyonlarını öğrenerek fayda sağlanacağı düşünülür. Bu, düşüncenin güçlerini harekete geçirir ve ayrıca birçok enfes refleksiyona yol açar; arada bir, bir fikre vesile olur ve sanatı da bu nedenle bir sanının yerine bir diğerini döndürüp geçirmeye dayanır.

Felsefe tarihi ister Tanrı ister doğal ve tinsel şeyler hakkında olsun, sırasına göre salt değişik sanıları sunuyor olsaydı şayet, böyle bir düşünce-etkinliğinden ve öğrenmeden türetilerek hangi fayda sağlanıyor olursa olsun en gereksiz ve yorucu bilim olurdu. Yavan sanılar silsilesini öğrenmekten daha yararsız ve daha önemsiz ne olabilir ki? Felsefeye ait fikirleri sanki bunlar sanıymış gibi hazırlayıp irdelemeleri bakımından felsefe tarihleri olan yazınsal eserlere, onlarla ilgili her şeyin ne kadar kuru ve ilgiden yoksun olduğunu anlamak için şöyle yüzeysel bir bakış atmak yeter.

Sanı öznel bir tasarımdır, dizginsiz bir düşüncedir, şu veya bu şekilde aklıma gelebilecek bir fikirdir: Bir sanı bana aittir;[3] kendi içinde o kendinde ve kendi için varolan evrensel bir düşüncedir. Fakat Felsefede hiçbir sanı söz konusu değildir, çünkü felsefi sanı diye bir şey yoktur. Birinin felsefi sanılardan söz ettiğini işittiğimizde, o bizzat

[3] "Meinung ist mein."

bir felsefe tarihçisi olsa bile, hemen bu temel eğitim eksikliğini tespit ederiz. Felsefe hakikatin nesnel bilimidir, bilgiyi kavrayan zorunluluğun bilimidir ve ne sanıdır ne de sanıların evirilip çevrilmesidir.

Bu fikrin daha tam anlamı, bizim sadece sanıları bilebileceğimizdir ve o nedenle de Sanı sözcüğünün vurgulanmasıdır. Oysa Hakikat sanının doğrudan karşıtıdır; salt sanı Hakikatin önünde solup gider. Felsefe tarihinde salt teoriler arayanlar ya da bütününde felsefe içerisinde sadece bunların bulunabileceğini sananlar, Hakikat sözcüğüyle karşılaştıklarında sırtlarını dönerler. Felsefe burada karşıtlıkla iki farklı yandan yüz yüze gelir. Bir yandan, dindarlık Aklın veya Düşüncenin gerçek olanı idrak etme yeteneğinde olmadığını ve yalnızca kuşku uçurumuna götürdüğünü alenen ilan eder; bağımsız düşünceden vazgeçilmesi ve eğer Hakikate ulaşılacaksa, aklın kör bir otoriteye iman tarafından sınırlandırılması gerektiğini bildirir. Dinle Felsefe arasında varolan ilişkiyle ve bu ilişkinin tarihiyle daha sonra ilgileneceğiz. Öte yandan, kendi haklarını öne sürerek salt otoriteye imanı terk edip Hıristiyanlığı rasyonelleştirmeye –ki, buna göre, yalnızca benim şahsi sezgim ve kanaatim beni herhangi bir kabulde bulunmaya zorlayabilir– çalışan bir sözde aklın olduğu da iyi bilinir. Ne var ki aklın hakkının bu olumlanışı hayret verici bir biçimde tersine döner, öyle ki hakikatin akıl yoluyla bilgisini olanaksız hale getirmekle sonuçlanır. Bu sözde akıl bir yandan düşünen akıl adına ve onun gücüyle dinsel imanla savaşmış ve aynı zamanda bizzat akla da karşı çıkmıştır ve gerçek aklın düşmanıdır. Gerçek akla karşı içgüdü ve duyguyu ileri sürerek böylece salt öznel olanı gerçek değerin ölçüsü haline getirir –bu, her bir kişinin kendinde ve kendi için öznel yeteneği içinde oluşturabileceği tikel bir kanaattir. Bunun gibi bir şahsi kanaat, insanlar için bir *enson* haline gelmiş tikel sanıdan başka bir şey değildir.

Daha ilk tasarımlarımızda karşılaştığımız şeylerle başlayacak olursak, Felsefe tarihindeki bu yönden bahsetmeyi göz ardı etmemiz mümkün değildir. Bu, sonuçları itibarıyla hem bir yanlış kavrama hem de zamanımızın gerçek bir emaresi olarak, genel olarak kültüre nüfuz etmektedir. İnsanların karşılıklı olarak birbirlerini anlamalarını ve bilmelerini sağlayan ilkedir; değeri saptanmış ve diğer tüm bilimlerin

zemini olan bir hipotezdir. Teolojide herkesin az çok kendi kanaatiyle örtüşen kendine ait bir Hristiyanlık oluşturması söz konusu olmadığı gibi kilisenin itikadı bile Hıristiyanlık için geçerli sayılmaz. Ve tarihte genellikle teolojinin bilim için bir ilgi sağlansın diye değişik sanıların bilgisini edinmeye sürüklendiğini görüyoruz ve bunlara kulak vermenin ilk sonuçlarından biri tüm kanaatlerin onurlandırılmasıdır ve bu hürmet salt birey tarafından oluşturulmuş şeylere tenezzül etmiştir. Öyleyse Hakikati bilme çabasından kuşkusuz vazgeçilmektedir. Akıl ve felsefesinin öznel bir bakış açısından bilgide talep ettiği nihai ve mutlak şartın şahsi kanaat olduğu doğrudur. Ama duygular, spekülasyonlar ve algılar gibi öznel zeminlere veya genel olarak söylemek gerekirse, öznenin tikel doğasına dayanan kanaat ile bunun Kavram ve şeyin doğasıyla olan tanışıklıktan ileri gelen düşünceye dayanması arasında bir ayrım bulunmaktadır. Kanaat birinci durumda sanıdır.

Şimdi keskin çizgilerle tanımlanmış olan salt sanıyla hakikat arasındaki bu karşıtlığı hâlihazırda Sokrates'le Platon'un döneminin kültüründe –Grek yaşamındaki bir yozlaşma dönemi– sanı (δόξα [doksa]) ile Bilim (ἐπιστήμη [epistēmē]) arasındaki Platoncu karşıtlık olarak görüyoruz. Augustus egemenliğindeki Roma'nın kamusal ve politik yaşamının çöküş döneminde ve sonradan, kendilerini Felsefeye karşıtlık içinde konumlandıran Epikürosçuluk ve ilgisizlik döneminde varolan da gene bu aynı karşıtlıktır. Bu etki altında, İsa "Dünyaya Hakikate şahitlik etmek için geldim" dediği zaman Pilatus "Hakikat nedir ki?" yanıtını vermişti. Bu söz kibirli bir şekilde söylenmiş olup, bu hakikat fikrinin köhnemiş bir yol olduğuna işaret etmektedir: Daha öteye geçtikçe Hakikati bilmeyle ilgili herhangi bir soruya yer olmadığını biliriz, çünkü onun ötesine geçmişizdir. Bu ifadede bulunan kişi gerçekten onun ötesine geçmiştir. Bu eğer Felsefe tarihinde başlangıç noktamız yapılacak olursa, bütün anlamı başkalarının her biri birbirinden farklı olan tikel fikirlerini bulup çıkarmaya dayanacaktır: Söz konusu bireysel bakış açıları bu nedenle bana yabancıdır: Benim düşünen aklım özgür değildir ve ne de bunlarda mevcuttur: Benim açımdan onlar dışarıdan gelen, ölü tarihsel malzemedir ya da bomboş bir içeriktir ve kendini boş bir kibirle tatmin etmenin kendisi de salt öznel kibirdir.

Tarafsız insan açısından Hakikat daima yüreği kıpırdatan ve büyük mana taşıyan bir sözcük olmuştur. Hakikatin bilinemeyeceği iddiasını, ortaya çıktığı Felsefe tarihinin kendisinde daha yakından ele alacağız. Burada belirtilmesi gereken tek şey, eğer Tennemann'da olduğu gibi bu varsayıma izin verilirse, herhangi birinin neden hâlâ Felsefe konusunda zahmete katlanması gerektiğini anlamak güçtür, çünkü her bir sanı da yanlış bir şekilde sırası geldiğinde hakikati bulmuş olduğunu öne sürmektedir. Bu bana hemen, Hakikatin bilgiye dayandığı, ama bir bireyin yürürken ve dururken değil, ancak düşündüğü ölçüde Hakikati bildiği konusundaki eski inancı anımsatıyor: Hakikat, ister dışsal ve duyusal olsun, ister zihinsel algı olsun (zira her algı bir algı olarak duyusaldır), dolaysız idrak ve algı içinde değil, ancak düşüncenin emeği yoluyla bilinebilir.

Bizzat Felsefe Tarihi yoluyla edinilen Felsefi Bilginin beyhudeliğinin Kanıtı

Keyfî bir şekilde kazanç veya zarar olarak görülebilecek yukarıda sunulmuş olan Felsefe Tarihi kavrayışından, başka bir bakış açısından da farklı bir sonuç çıkmaktadır. Bu oldukça çeşitli sanılar ve felsefi sistemler karşısında kişi bunlardan hangisini kabul etmek gerektiği konusunda apışıp kalır. İnsanı cezbeden ve Felsefenin bir bilgi bahşedeceği büyük meselelerle ilgili olarak açıktır ki, en büyük zihinler bile yanılmıştır, çünkü başkaları onlarla ters düşmüştür. "Son derece büyük zihinlerde de bu olmuşsa şayet, *ego homuncio*[4] nasıl olur da bir yargıda bulunmaya kalkabilir ki?" Felsefi sistemlerdeki türlülükten kaynaklanan bu sonuç, bekleneceği üzere, konudaki kötülüktür, fakat aynı zamanda öznel bir iyidir de. Zira bilge bir edayla Felsefeyle ilgiliymiş gibi görünmek isteyenlerin ısrarla ileri sürdüğü alışılageldik mazeret bu türlülüktür ve bu iyi niyet yalanına ve hatta bilim için çaba sarf etme konusundaki ek güdülerine rağmen onların aslında bunu büsbütün savsakladıklarını açıklamaktadır. Fakat felsefi sistemlerdeki bu türlülüğün baştan savma bir mazeretle uzaktan yakından ilgisi yoktur. Bunun Felsefenin gerektirdiği hevese karşı hakikaten ciddi bir argüman zemini gibi bir ağırlığı vardır; bu baştan savmayı haklı çıka-

---

[4] benim gibi küçük bir insan –*çev. notu.*

rır ve hakikatin felsefi bilgisine ulaşma çabasının yetersizliğini kesin olarak saptar. Felsefenin gerçek bir bilim olması gerektiği ve kesin olarak tek bir Felsefenin doğru olması gerektiği kabul edildiğinde, bunun hangi Felsefe olduğu ve onun ne zaman bilinebileceği sorusu ortaya çıkar. Her biri kendi hakikiliğini öne sürer, hatta her biri Hakikatin keşfedilmesini sağlayacak farklı işaret ve belirtileri verir; ayık reflektif düşünce bu nedenle kararını verirken duraksamak zorundadır.

Öyleyse bu, Felsefe tarihinin sağladığı söylenen daha geniş bir ilgi konusudur. Cicero (De natura Deorum I. 8. sq) bu bakış açısından bize Tanrı'ya dair son derece pejmürde bir felsefi düşünce tarihi sunar. Bunu bir Epikürosçu'nun ağzından aktarır, ama kendisi de söyleyecek daha iyi hiçbir şey bilmemekteydi ve dolayısıyla bu onun kendi görüşüdür. Epikürosçu kesin hiçbir bilgiye ulaşılmamış olduğunu söylemektedir. Felsefenin çabalarının beyhude olduğunun kanıtı, doğrudan onun tarihinden alınan alışılageldik sığ bakıştan türetilir; bu tarihe eşlik eden sonuçlar, onu, birbirine karşı çıkan, birbiriyle çelişen ve birbirini çürüten pek çok felsefe içinde çok değişik düşüncelerin ortaya çıktığı bir süreç gibi gösterir. Yadsınması mümkün olmayan bu olgu aklamayı ve hatta İsa'nın şu sözlerini Felsefeye uygulama zorunluluğunu içeriyor gibi görünür: "Bırakın ölüler kendi ölülerini gömsünler; kalkın ve beni takip edin." Felsefe tarihinin bütünü ölülerin kemikleriyle kaplı bir savaş alanı olmaktadır; salt ölü ve cansız bireylerden değil, birbirlerini öldürüp gömdükleri için çürütülmüş ve tinsel açıdan ölü sistemlerden oluşan bir krallıktır. Öyleyse burada "Beni takip edin" yerine aslında şunu söylemek gerekir: "Kendi kendinizi takip edin" –yani, kendi kanaatlerinize sarılın, kendi sanınızdan sapmayın, neden başka birini benimseyesiniz ki?

Kuşkusuz, diğerlerinin değersiz olduğunu ileri süren yeni bir felsefenin sahneye çıkması olan bir şeydir; ve gerçekten de her bir felsefe yeri geldiğinde ilkin önceki tüm felsefeleri kendi aracıyla çürütmekle kalmayıp aynı zamanda onlarda eksik olan şeyi sağlamış olduğu ve artık en nihayetinde doğru olanın keşfedilmiş olduğu gerekçesiyle ortaya çıkar. Ama daha önce geçip gitmiş olanlar takip edildiğinde, daha ziyade Kitab-ı Mukaddes'in başka sözlerinin böyle bir felsefeye

aynen uyduğu görünecektir –Havari Petrus'un Hananya'ya söylediği sözler: "Bak, seni dışarıya taşıyacak olanların ayak sesleri kapıda." Bakın, sizinkini çürütüp yerinden edecek felsefe çok gecikmeyecek.

Felsefelerdeki türlülük üzerine açıklayıcı değerlendirmeler

Eskiden de şimdi de farklı felsefelerin olduğu olgusu kuşkusuz yeterince iyi saptanmıştır. Gelgelelim Hakikat tektir; aklın içgüdüsü de bu sökülüp atılamayacak sezgiyi veya inancı sürdürmektedir. Yalnızca bir felsefenin gerçek olabileceği söylenir ve felsefeler de birbirinden farklı olduğu için tüm diğerlerinin yanılmış olması gerektiği sonucuna varılır. Fakat her biri de aslında tek ve gerçek felsefe olma konusunda kendi inancasını, kanıt ve delilini sunmaktadır. Bu sıradan bir akıl yürütme tarzıdır ve gerçekte ayık düşüncenin görüşü gibi görünen şeydir. Söz konusu sözcüğün –düşünce– ayık doğası hakkında, gündelik deneyime dayanarak, eğer oruç tutuyorsak hemen veya kısa bir süre sonra açlık duyacağımızı anlatabiliriz. Ama ayık düşünce açlığa veya arzuya yol açmama, tersine olduğu gibi olma ve kalma gibi talihli bir güce sahiptir daima. Bundan dolayı, böyle bir sözde ifade edilen düşünce, kendisinin ölü anlak olduğu olgusunu açığa vurmaktadır; zira oruç tutup da gene de doyuma ulaşmış kalanlar yalnızca ölülerdir. Oysa ne fiziksel ne de zihinsel yaşam salt kaçınmada doyum bulur; arzu olarak, açlık ve susuzluk aracılığıyla Hakikate doğru, bilginin kendisine doğru baskı yapar. Bu arzuyu doyurmaya zorlar ve bunun gibi bir refleksiyonda yiyip içme ve yeterlilik bulmaya imkân vermez.

Bu refleksiyon hakkında söylenecek sıradaki şey, felsefeler ne kadar farklı olmuş olursa olsunlar, hepsi de Felsefe olmak bakımından ortak bir bağa sahiptirler. Bu nedenle, bir tek bu koşulla, her kim hangi türden olursa olsun felsefenin birini inceleyebilmiş ve onunla tanışıklık kurmuşsa böylelikle Felsefeyle de tanışıklık kurmuştur. Bir tek türlülüğü gören ve bir Evrenselin edimsellik bulduğu tikel forma karşı duyulan kuşku veya tiksintiye dayanan yanıltıcı akıl yürütme tarzının bu evrensel doğayı kavrayamayacak ya da hatta bunu kabul etmeyecek olmasını, başka bir yerde[5], meyve yenmesi konusundaki geçersiz doktor tavsiyesine benzetmiştim; buna göre, önünde kiraz, erik ya da

[5] Hegels Werke, cilt VI. 13, ss. 21, 22.

üzüm duran kişi, ona sunulan şeyin birazı kiraz, geri kalanı da erik ve üzüm olduğu için, bunları meyvenin kendisi olmadığı gerekçesiyle almayı ukala bir şekilde reddeder.

Fakat Felsefe sistemlerindeki bu türlülüğün içerimlerine dair daha derin bir içgörüye sahip olmak gerçekten de önemlidir. Felsefi olarak bilinen Hakikat ve Felsefe böyle bir türlülüğün Hakikat ile Yanılgı arasındaki soyut karşıtlıktan başka bir ışıkta görünmesini sağlar. Bunun nasıl meydana geleceğinin açıklanması bize bütün Felsefe tarihinin anlamını gösterecektir. Felsefelerin türlülüğünün ve miktarının Felsefenin kendisine, yani bir felsefe olanağına halel getirmek şöyle dursun, tersine böyle bir türlülüğün bir Felsefe biliminin varlığı açısından mutlak olarak zorunlu ve ona özsel olduğu olgusunun kavranmasını sağlamamız gerekiyor.

Bu, bizim Hakikati düşüncede ve kavramda kavrayan Felsefenin amacını kavramamızı kolaylaştırır ve hiçbir şeyin bilinemeyeceğini ya da gerçekte Hakikatin değil de olsa olsa ancak geçici, sonlu hakikatin –ki bu bir hakikatsizliktir– bilinebileceğini keşfetmek değildir. Dahası, Felsefe tarihinde bizzat Felsefeyle uğraşmak zorunda olduğumuzu görüyoruz. Bu tarih içerisindeki olgular maceralar değildir ve dünya tarihinin içerdiğinden daha fazla kahramanlık hikâyesi içermez. Bunlar rastlantısal olayların, her biri dövüşmeye koyulan, amaçsızca mücadele edip tüm çabalarına dair geriye gösterecek hiçbir sonuç bırakmayan boş boş dolaşıp duran şövalyelerin seyahatlerinden oluşan bir derlemeden ibaret değildir. Canı istediğinde orada başka, burada başka bir şeyin düşünülmesi de söz konusu değildir; düşünen zihnin etkinliğinde gerçek bir bağıntı bulunur ve orada gerçekleşen şey rasyoneldir. Tarihe ve özellikle de Felsefe tarihine dünya tinine olan bu inançla yaklaşmamız gerekir.

Felsefe Tarihinin Tanımı Üzerine Açıklayıcı Değerlendirmeler

Hakikatin yalnızca tek olduğuna dair yukarıdaki ifade de henüz soyut ve formeldir. Daha derin anlamda bu bizim başlangıç noktamızdır. Ama Felsefenin amacı bu tek Hakikati başka her şeyin, hem doğa

yasalarının hem de yaşam ve bilincin tezahürlerinin –ki bunlar onların salt yansımalarıdır– ondan kaynaklandığı dolaysız kaynak olarak bilmek veya bu yasaları ve tezahürleri görünüşte zıt biçimlerde bu tek kaynağa geri götürmek ve onları bu kaynaktan kavramaktır; bu onların türeyişini anlamak demektir. Öyleyse en temel şey, bu tek hakikatin salt münferit, boş bir düşünce değil de tersine kendi içerisinde belirlenmiş bir hakikat olduğunu bilmektir. Bu bilgiyi edinmek için tamamen genel ve yavan olan kimi soyut Kavramları, *Gelişme* ve *Somut* ilkelerini, işe katmamız gerekiyor. Bütünü gerçekten de tekil gelişme ilkesinde kapsayabilirdik; eğer bu açık olsaydı, diğer her şey kendiliğinden sonuçlanır ve ortaya çıkardı. Düşünmenin ürünü düşüncedir; bununla birlikte, düşünce henüz formeldir; biraz daha tanımlanırsa Kavram olur ve en nihayetinde kendinde ve kendi için belirlenmiş, bütünlüğü içindeki Düşünce de İdea'dır. O halde yalnızca ve yalnızca İdea Hakikattir. Şimdi, gelişmek ve ancak gelişme yoluyla kendisinin kavranışına ulaşmak veya olduğu şey olmak özsel olarak İdea'nın doğasında yatar. İdea'nın kendisini olduğu şey haline getirmek zorunda olması bir çelişki gibi görünür; onun olduğu şey olduğu söylenebilir.

Gelişme Kavramı

Gelişme fikri iyi bilinmektedir, ama biliniyor sayılan meseleleri araştırmak Felsefenin kendine has bir karakteristiğidir. Gündelik yaşama katacağı bir faydası düşünülmeksizin uğraşılan ve kullanılan şey insan açısından şüphesiz, eğer Felsefeden haberdar değilse, bilinmeyen bir şeydir. Bu fikrin daha öte tartışılması Mantık bilimine aittir.

Gelişmenin ne olduğunu kavramak için iki farklı durumu ayırt etmek gerekir. İlki kapasite, güç olarak bilinen şeydir, ben ona kendinde-varlık (*potentia*, δύναμις [dynamis]) diyorum; ikinci ilke ise kendi-için-varlık, edimsellik (*actus*, ἐνέργεια [energeia]) ilkesidir. Örneğin insanın doğası gereği rasyonel olduğunu söylüyorsak onun akla yalnızca doğuştan veya embriyo halinde sahip olduğunu kast ediyoruz demektir: Bu anlamda, akla, anlağa, imgeleme, iradeye doğumdan veya hatta ana rahminden itibaren sahip olunmaktadır. Gel gör ki çocuk yalnızca kapasitelere veya aklın edimsel olanağına sahipken sanki hiç aklı yokmuş gibidir; henüz rasyonel hiçbir şey yapamayacağı ve

rasyonel bilinci olmadığı için akıl onda henüz var değildir. Bu şekilde, insanın başta kendinde olduğu şey kendi için hale gelir ve akılda da durum aynıdır. O halde, eğer insan hangi yanda olursa olsun edimsellik taşıyorsa, edimsel olarak rasyonel demektir. Şimdi akla geliyoruz.

Nedir bu sözcüğün gerçek anlamı? Kendinde olanın insanlık için bir nesne haline gelmesi, bilince ulaşıp böylece insan için olması gerekir. İnsan için bir nesne olmuş olan şey insanın kendinde olduğu şeyle aynıdır; insan ilkin bu kendinde varlığın nesnel olması yoluyla kendisi için olur; ikilenir, muhafaza edilir ve başka bir şeye dönüşmez. Sözgelimi, insan düşünendir ve o bu şekilde düşünceler düşünür. Böylece, ancak düşüncededir ki düşünce bir nesne haline gelir; akıl rasyonel olanı üretir: Akıl kendi kendisinin nesnesidir. Düşüncenin akıldan yoksun olan şeylere de inebilecek olması, bizi burada ilgilendirmeyen daha geniş meseleler içeren bir husustur. Fakat *kendinde* rasyonel olan insan, *kendisi için* rasyonel olmakla –örtük olan şey salt kendini muhafaza etmiştir– ilk bakışta daha öteye geçmemiş gibi görünse de aradaki fark muazzamdır: Yeni hiçbir içerik meydana getirilmemiştir, ama aynı zamanda bu *kendi için* varlık formu tüm farkı yaratmaktadır. Dünyanın tarih içindeki gelişiminde yatan tüm çeşitlilik bu fark üzerine kuruludur. Tüm insanlığın doğal olarak rasyonel olmasına ve özgürlüğün de bu aklın dayandığı hipotez olmasına karşın gene de birçok halkın sürdürmüş olduğu köleliğin varolmuş olmasını ve halen de kısmen varolmasını ve insanların bundan rahatsızlık duymamasını bir tek bu açıklamaktadır. Bir yanda Afrikalılarla Asyalılar ve diğer yanda Grekler, Romalılar ve modernler arasındaki biricik ayrım, ikincilerin özgür olduklarını biliyor olmalarıdır ve bu onlar için belirtiktir, oysa diğerleri özgür olduklarını bilmeksizin ve dolayısıyla da özgür olarak varolmaksızın böyledirler. Onların durumundaki muazzam farkı bu oluşturmaktadır. Tüm bilgi, eğitim, bilim ve hatta ticaret içte veya kendinde olanı açmaktan ve böylece de nesnel olmaktan başka hiçbir gayeye sahip değildir.

Kendinde olan, varoluşa geldiği için kuşkusuz değişime uğrar, ama bir ve aynı kalmaya da devam eder, çünkü bütün sürece o hükmetmektedir. Örneğin bitki salt belirsiz bir değişim içinde kendisini yitirmez.

Tohumdan, başlangıçta görülecek hiçbir şey yokken, çok şey meydana gelir; ama ortaya çıkan şeyin bütünü eğer gelişmemişse henüz gizlidir ve ideal olarak kendi içerisinde kapsanmıştır. Bu varoluşa yansıma ilkesi tohumun salt kendinde kalamayıp gelişmeye itilmesidir, çünkü yalnızca kendinde olma ve aynı zamanda da böyle olmayı arzulamama çelişkisini sunmaktadır. Ama bu kendi dışından gelmenin gözettiği bir erek vardır; onun bütünüyle ulaşılan tamlığı ve daha önceden belirlenmiş ereği, ilk duruma bir geri dönüşe yol açan tohumun meyvesi veya ürünüdür. Tohum bir tek kendisini üretecek ve kendisinde içerilen şeyi sergileyecektir, öyle ki başladığı birliği bir kez daha yenilemek üzere sonra kendisine geri dönebilsin. Doğada, başlangıcı oluşturan özne ile ereği oluşturan maddenin, tohum ve meyve durumunda olduğu gibi, iki ayrı birim olduğu şüphesiz doğrudur. İkileme sürecinin görünüşte içerik bakımından aynı olan iki şeye ayrılma gibi bir sonucu vardır. O nedenle hayvansal yaşamda ebeveyn ve yavru, doğaları aynı olmasına rağmen, farklı bireylerdir.

Zihinde durum başka türlüdür: O kendisinde başlangıcı ve ereği birleştiren bilinçtir ve bu nedenle de özgürdür. Doğadaki tohum örneğinde olduğu gibi, Zihin kendisini başkası olarak oluşturduktan sonra kendisini birliğe geri çözer. Fakat *kendinde* olan şey Zihin için olur ve böylece *kendi için* varlığa ulaşır. Öte yandan, şimdi içerisinde taşıdığı meyve ve tohum başlangıçtaki tohum için değil, yalnızca bizim için olur; Zihin durumunda ise her iki etken de karakter bakımından kendinde aynı olmakla kalmaz, tersine başkası için bir varlık ve aynı zamanda da kendi için bir varlık söz konusudur. "Başkası" için olan, bu "başkası" ile aynıdır; bundan dolayı da bir tek Zihin kendi "başkası"nda kendi evindedir. Zihnin gelişimi, ortaya çıkıp ayrılmasının onun kendine gelmesini oluşturduğu olgusunda yatmaktadır.

Zihnin bu kendinde-evde-olması veya kendine-gelmesi onun tam ve en yüksek ereği olarak tarif edilebilir: Arzuladığı şey bir tek budur, başka bir şey değildir. Gökte ve yerde ezelden beri olmuş olan her şey, Tanrı'nın yaşamı ve zamanın bütün işleri Zihnin kendini bilme, kendisini kendisine nesnel hale getirme, kendisini bulma, kendisi için olma ve en sonunda da kendisini kendisiyle birleştirme mücadelele-

rinden ibarettir; yabancılaşmış ve bölünmüştür, ama ancak böylece kendisini bulup kendisine geri dönebilmek üzere. Zihin özgürlüğüne ancak bu şekilde ulaşır, çünkü bir başkasıyla bağıntılı olmayan ve bir başkasına bağlı olmayan şey özgürdür. Gerçek vakar ve doyum ancak bunda bulunacaktır ve bu özgürlüğe Zihni Düşünceden başka bir şey ulaştıramaz. Örneğin duyu-algısında ve duyguda kendimi sınırlanmış bulurum ve özgür değilimdir; ama bunun bilincine benim duygum olarak sahip olduğumda özgürümdür. İradede bile insanın tikel erekleri ve çıkarları vardır; bunlar bana ait olduğunda gerçekten de özgürümdür. Gelgelelim bu tür erekler daima, arzu ve itki gibi, "bir başkası"nı veya benim için "bir başkası"nı oluşturan bir şeyi içerirler. Bir tek Düşüncededir ki tüm yabancı malzeme gözden kaybolur ve Zihin mutlak olarak özgürdür. İdea'da ve Felsefede içerilen tüm ilgi onda ifade edilmektedir.

Somut Kavramı

Gelişme konusunda, neyin gerçekten geliştiği ve neyin mutlak içeriği oluşturduğu sorusu sorulabilir. Gelişme eylemdeki biçimsel bir süreç ışığı altında ve içerikten yoksun olarak ele alınır. Ama edimin etkinlikten başka hiçbir ereği yoktur ve bu etkinlik yoluyla içeriğin genel karakteri şimdiden sabitlenmiştir. Zira kendinde-varlık ve kendi-için-varlık eylemde mevcut olan uğraklardır; ama edim bu türlü öğelerin kendisi içerisinde alıkonulmasıdır. Edim öyleyse gerçekte birdir ve somut olan tam da farklılıkların bu birliğidir. Edim sadece somut olmakla kalmaz, aynı zamanda örtüktür de, başlangıcı yapan öznenin ilişkisinde eylemden ayrılmaz ve son olarak ürün de eylem kadar ya da başlangıcı yapan özne kadar somuttur. Aynı şekilde süreç içindeki gelişme de içeriği, İdea'nın kendisini oluşturmaktadır; bunun için bir öğeye ve ardından da başka bir öğeye sahip olmamız gerekir: İkisi birleşip bir üçüncü olarak bir birlik oluşturacaktır, çünkü biri diğerinde kendisinin dışında değil, kendinde evindedir. Öyleyse İdea içeriği bakımından kendi içerisinde somuttur ve bu da iki şekildedir: İlk olarak potansiyel olarak somuttur ve sonra da kendinde olan şeyin orada onun için olması onun ilgisini oluşturur.

Felsefe biliminin sadece soyutlamalarla ve boş genelliklerle uğraştığı; duyu-algısının, empirik özbilincimizin, doğal içgüdümüzün ve gündelik yaşam duygularının ise somutun ve öz-belirlenimlinin alanında yattığı düşüncesi yaygın bir önyargıdır. Doğrusunu söylemek gerekirse, Felsefe düşüncenin alanındadır ve o nedenle de evrensellerle uğraşmak zorundadır; içeriği soyuttur, ama sadece form ve öğe açısından. İdea kendisinde gerçekte somuttur, çünkü farklı belirlenimlerin birliğidir. Akla dayalı bilgi bu noktada salt anlağın bilgisinden ayrılır ve Hakikatin ya da İdea'nın soyut genelliklere değil de bir evrensele dayandığını göstermek anlağa karşıt olarak Felsefenin işidir; ve bu da kendi içerisinde tikel ve belirlenimlidir. Hakikat eğer soyutsa gerçekdışı olması gerekir. Sağlıklı insan aklı somut olana doğru gider; ilkin soyut ve gerçekdışı olarak anlağın refleksiyonu gelir, yalnızca teoride doğrudur ve başka şeylerin yanı sıra pratikten yoksundur. Felsefe ise soyutlamaya en karşıt olan şeydir ve somuta geri götürür.

Somut kavramını eğer gelişme kavramıyla birleştirirsek somutun devinimine ulaşırız. Kendinde olan hâlihazırda kendi içerisinde somut olduğu ve biz de sadece varolanı kendinde ortaya koyduğumuz için, şimdi farklı gibi görünen ve önceden orijinal birlik içinde kapalı duran yeni form salt ayırt edilmiş olur. Somut kendi için ya da belirtik olmalıdır; kendinde ya da potansiyel olarak yalnızca kendi içerisinde ayrımlaşmıştır, henüz açık bir şekilde ortaya konmuş olmayıp hâlâ bir birlik durumu içindedir. Somut öyleyse yalındır ve aynı zamanda da ayrımlaşmıştır. Gerçekte gelişmedeki itici güç olan onun bu içsel çelişkisi ayrımı varlığa getirmektedir. Fakat böylece geri alınıp eski yerine getirilme hakkı da farklılığın ötesine uzanmaktadır; zira hakikati ancak birliğin içinde bulunacaktır. Yaşam, hem Doğadaki yaşam hem de İdea'nın, Zihnin kendi içerisindeki yaşamı, böylece belirtik hale gelmiştir. İdea eğer soyut olsaydı, kavranabilir en yüksek varoluştan ibaret olurdu ve ona dair söylenebilecek tek şey de bu olurdu; ama bu türden bir Tanrı modern zamanların anlağının ürünüdür. Gerçek olan daha ziyade devinim içinde, bir süreç içinde bulunur, gelgelelim içinde dinginlik de vardır; farklılık her ne kadar sürmeye devam etse de tam ve somut birliğin ortaya çıkmasını sağlayan geçici bir durumdan başka bir şey değildir.

Şimdi somut Kavramını daha öte açıklamamıza yardımcı olacak, duyusal şeylere ilişkin örnekler sunmaya geçebiliriz. Çiçek koku, tat, form, renk, vb. gibi pek çok özelliğe sahip olmasına rağmen gene de birdir. Bu niteliklerden hiçbiri tikel yaprak veya çiçekte eksik olamaz: Yaprağın her bir tekil kısmı yaprağın bütününün tüm niteliklerini aynen paylaşır. Altın da aynı şekilde her zerresinde tüm niteliklerini ayrımsız ve bütün olarak taşır. Duyusal şeylerde bu tür değişik unsurların bir araya gelebileceği genellikle kabul edilir, ama tinsel olanda ayrımlaşmanın karşıtlık içerdiği farz edilir. Çiçeğin kokusunun ya da tadının, farklı durumlarda karşıt olsa da, gene de açık bir şekilde bir öznede bulunduğu olgusuna itiraz etmeyiz veya bunu çelişkili bulmayız; birini diğerinin karşısına koymayız. Fakat anlak ve anlağa dayalı düşünce bağlaşım içine yerleştirilmiş farklı türdeki her şeyi bağdaşmaz bulur. Madde örneğin karmaşık ve uyumludur ya da uzay sürekli ve kesintisizdir. Keza uzaydaki ayrı noktaları alabilir ve maddeyi de sonsuza dek bölerek parçalayabiliriz. Bu durumda, maddenin atomlardan ve noktalardan oluştuğu ve bundan dolayı da sürekli olmadığı söylenir. Öyleyse burada karşımızda, anlağın karşılıklı olarak birbirini dışlıyor olarak gördüğü süreklilik ve belirli noktalar gibi birde birleşmiş olan iki belirlenim bulunmaktadır. Maddenin açıkça ya sürekli ya da noktalara bölünebilir olması gerektiği söylenir, fakat gerçekte o bu her iki niteliğe de sahiptir. Ya da insanın zihni hakkında, bu zihnin özgürlüğe sahip olduğunu söylediğimizde anlak hemen diğer nitelikten –bu durumda, zorunluluk– bahsederek, eğer Zihin özgürse zorunluluğa tabi olmadığını ve tersinden, eğer iradesi ve düşüncesi özgür değilse de özgür olmadığını söyler –derler ki, biri diğerini dışlamaktadır. Ayrımlar burada dışlayıcı gibi ve somut bir şey oluşturmuyor gibi görülür. Ama gerçek olan, Zihin, somuttur ve onun öznitelikleri de özgürlük ve zorunluluktur. Aynı şekilde, Zihnin zorunluluğu içinde özgür olduğu ve özgürlüğünü bir tek onda bulduğu düşüncesi de daha yüksek bakış açısını oluşturur, çünkü onun zorunluluğu özgürlüğüne dayanmaktadır. Gelgelelim bizim için burada birliği göstermek doğal nesneler durumunda olduğundan daha zordur. Özgürlük, bununla birlikte, zorunluluğun olmadığı soyut özgürlük de olabilir –bu sahte özgürlük keyfî iradedir– ve bundan ötürü de bu bir tek form bakı-

mından özgür olan kendine-karşıt, bilinçsizce sınırlanmış, hayalî bir özgürlüktür.

Üçüncü olarak ortaya çıkan gelişmenin meyvesi devinimin bir sonucudur, ama gelişmenin salt bir aşamasının sonucu olduğu ölçüde –ki, bu aşamada sonuncudur– başka bir aşamada başlangıç noktasıdır ve sıra bakımından ilktir. Goethe bir yerlerde doğru bir şekilde şunu söyler: "Oluşmuş olan kendisini hep tekrar öğelerine ayırır." Gelişmiş haliyle forma sahip olan madde bir kez daha yeni bir form için malzeme oluşturur. Zihin de nesnesini yeniden alıp, etkinliğini kendi içine giderek içinde kendini kavradığı, form ve varlık içinde olduğu ve ondan daha yeni ayrılmış olan Kavrama uygular. Düşüncenin buna uygulanışı, ona, düşünce formu ve belirlenimi sağlar. Bu eylem böylece daha önceden biçimlendirilmiş olanı daha öte biçimlendirir, ona ilave belirlenimler kazandırır, onu kendi içinde daha belirli, daha gelişkin ve daha derin hale getirir. Somut olarak bu etkinlik belirsiz bir sonsuzluğa uzanan düz bir çizgi olarak değil de kendi içerisine geri dönen bir çember –ki bu, dış çevre olarak pek çok çembere sahiptir ve bütünü kendilerine geri dönen gelişme içindeki çok sayıda süreçten oluşur– olarak tasarlanması gereken gelişme içindeki süreçlerin bir ardışıklığıdır.

Somutun Gelişiminin Kavranışı olarak Felsefe

Kavramın doğasını bu şekilde genel olarak açıkladıktan sonra, onun anlamıyla ilgili olarak şunu ekliyorum: Kendi içerisinde bu şekilde belirlenen Hakikat gelişmeye doğru itilir. Kendisini içsel olarak harekete geçirip geliştiren ise yalnızca canlı ve tinsel olandır. Kendinde somut olan ve kendini-geliştiren İdea o halde organik bir sistemdir ve gelişim içindeki aşamalar ve uğraklar çoklusunu içeren bir bütünlüktür. Felsefe kendi için şimdi bu gelişmenin kavranışı olmuştur ve kavrayan Düşünce olarak bizzat Düşüncedeki bu gelişmedir. Bu gelişmede ne kadar yol kat edilirse, Felsefe de o kadar eksiksiz olur.

Bu gelişme dışsallıktan daha öteye gitmez, ama gelişmenin kendisinin dışına gitmesi aynı zamanda bir içeriye gitmedir. Başka bir deyişle, evrensel İdea temelde kalmayı sürdürür ve gene her şeyi kap-

sayan ve değişmez olandır. Felsefede, İdea'nın gelişme süreci içinde dışarı çıkması bir değişim, bir "başkası" olma değil de aslında bir kendi içine gitme, bir kendi-içine-gömülme olduğundan, ilerleme daha önce genel ve belirlenimsiz olan İdea'yı kendi içerisinde belirlenmiş hale getirir. İdea'nın daha öte gelişimi veya onun daha öte belirlenimi tam olarak aynı şeydir. Derinlik yoğunluğu işaret ediyor gibi görünür, ama bu durumda en kapsamlı olan aynı zamanda en yoğun olandır da. Zihin yoğunlaştıkça daha kapsamlı olur, dolayısıyla kaplamı da daha genişler. Gelişme olarak kapsamlılık dağılma veya ayrı düşme olmayıp, tersine kapsananın kapsam ve içerik bakımından daha büyük olması olarak son derece kudretli ve yoğun bir birleştirici bağ anlamına gelir. Bu tür bir durumda daha büyük olan da karşıtlığın ve ayrılmanın gücüdür ve daha büyük güç de daha büyük ayrılmanın üstesinden gelmektedir.

İdea'nın doğası ve gelişimi hakkında soyut önermelerdir bunlar; gelişim halindeki Felsefe onun içerisinde oluşturulmaktadır: O, canlı bir varlıktaki tek bir yaşam gibi tüm organlarında tek bir nabzın attığı, bütünlüğünde ve tüm tekil kısımlarında tek bir İdea'dır. Onda temsil edilen tüm kısımlar ve bu kısımların bir sistem içinde olması tek bir İdea'dan sudûr eder; tüm bu tikel şeyler bu tek bir yaşamın yansımalarından ve kopyalarından başka bir şey değildir ve edimselliklerini sadece bu birlik içinde taşırlar. Onların farklılıkları ve değişik nitelikleri İdea'nın dışavurumundan ve onda içerilen formdan ibarettir. O halde İdea merkezi noktadır ki, aynı zamanda dış kenardır, ışığın kaynağıdır, tüm yayılımına rağmen kendisinin dışına çıkmayıp, tersine kendi içerisinde mevcut ve içkin kalmaya devam etmektedir. O bu şekilde hem zorunluluk sistemi hem de kendi kendisinin zorunluluğudur, ki bu da aynı zamanda onun özgürlüğünü oluşturur.

Felsefe Tarihi Kavramıyla İlgili Olarak Ulaşılan Sonuçlar

Felsefenin öyleyse gelişme içindeki sistem olduğunu görüyoruz; Felsefe tarihi de aynı şekildedir ve belirtilecek başlıca nokta ve bu tarihe dair bu irdelemede ele alınacak ilk ilke de budur. Bunu belirgin kılmak için ilkin olası tezahür biçimleri konusundaki farklılığı vurgu-

lamak gerekiyor. Başka bir deyişle, Düşüncenin gelişiminde değişik aşamaların ilerleyişi zorunluluğun bilinciyle meydana gelebilmektedir, ki bu durumda her bir aşama kendini ardışık olarak türetir ve ancak bu form ve bu belirlenim ortaya çıkabilir. Veyahut doğal bir şey ve görünüşte ilineksel bir süreç gibi bu bilinç olmaksızın da ortaya çıkabilir, öyle ki içsel olarak Kavram sonucunu aslında tutarlı bir şekilde meydana getiriyor olsa da bu tutarlılık belirtik kılınmamaktadır. Doğada böyle olur; dalların, yaprakların, çiçeğin, meyvenin gelişiminin değişik aşamalarından her biri de kendi için ilerler, buna karşın içsel İdea ilerlemeye hükmeden yönetici ve belirleyici güçtür. Bedensel güçleri ve hepsinden öte zihinsel etkinlikleri birbiri ardına yalın ve doğal bir şekilde ortaya çıkan çocukta da durum budur, öyle ki ilk defa bu tür bir deneyim edinen ebeveynler her şeyin kendisini şimdi içeriden göstermesi, içerden gelmesi karşısında şaşırıp kalır, çünkü bu tezahürler bütünü salt zaman içinde bir ardışıklık formuna sahiptir.

Felsefenin işi formların türetimini sunan ilerleme türüyledir, belirlenimlerin düşünülen ve tanınan zorunluluğuyladır; ve söz konusu olan henüz Doğa ve Tin olarak İdea'nın salt tikelleşmiş formları değil de arı İdea olduğu için, bu sunuş esasında mantıksal Felsefenin işidir. Felsefe tarihinin oynadığı rolü temsil eden diğer yöntem ise farklı aşamaları ve uğrakları zaman içindeki gelişme olarak, belli yerlerde, belli insanlarda veya politik durumlarda, ortaya çıkan karmaşık durumlarda, bir meydana gelme şeklinde gösterir; uzun sözün kısası, bize empirik formu gösterir. Bu bilime layık biricik bakış açısı budur. Konunun doğasından ötürü özü itibarıyla doğru olan da budur ve bu tarihin incelenişi onun edimsel olarak kendini böyle gösterdiğini ve kanıtladığını belirtik kılacaktır.

Şimdi, bu İdea ile ilgili olarak şunu öne sürüyorum: Felsefe sistemlerinin Tarih içindeki sırası İdea'daki kavram-belirlenimlerinin mantıksal türetimindeki sıraya benzerdir. İleri sürüyorum ki, Felsefe tarihinde ortaya çıkan sistemlerin temel kavrayışlarından dışsal formlarıyla ilgili şeyler, tikelle, vb. olan ilişkileri tümüyle sıyrılıp atıldığında, onların mantıksal Kavramında İdea'nın belirlenimindeki değişik aşamalar bulunmaktadır. Diğer taraftan, kendi için ele alınan mantık-

sal ilerlemede de, esas unsurları söz konusu olduğu kadarıyla, tarihsel tezahürlerin ilerlemesi söz konusudur; gelgelelim tarihsel formun içerdiği şeyin ne olduğunu bilmek için bu arı Kavramlara sahip olmak gerekir. İdea'daki aşamalarla ilgili olarak, Felsefenin bu Kavramların zaman içinde ortaya çıkmış olduğu düzenden başka bir düzene sahip olması gerektiği düşünülebilir, ama düzen genel olarak aynıdır. Bu ardışıklık kendisini bir yandan Tarih zamanındaki sıraya, bir yandan da fikirler düzenindeki ardışıklığa ayırır. Fakat bu ikincisini daha tam olarak irdelemek bizi amacımızdan çok uzaklara götürecektir.

Sadece şunu belirtmek istiyorum: Şimdiye kadar söylenmiş olanlar Felsefe tarihi çalışmasının bizzat Felsefe çalışması olduğunu ortaya koymaktadır, zaten gerçekte başka bir şey olması da mümkün değildir. Fizik ve Matematik gibi bilimlerin tarihini inceleyen kimse, Fizik ve Matematiğin kendileriyle tanışıklık kurmuş olur. Ama Felsefenin Tarih içinde göründüğü empirik, dışsal formdaki İdea'nın gelişiminin bilgisine ulaşmak için, İdea'nın buna karşılık gelecek bir bilgisi mutlak olarak özseldir, tıpkı insan ilişkilerini değerlendirirken haklı ve uygun olana dair bir tasarıma sahip olunması gerektiği gibi. Aksi takdirde gerçekte sadece, çoğu Felsefe tarihinde olduğu gibi, fikirden yoksun tasavvur açısından, yalnızca düzensiz bir sanılar derlemesi sunulmuş olur. Felsefe tarihinin işi sizi bu İdea'yla tanıştırmak, dolayısıyla da tezahürleri açıklamaktır ve benim bu konuda ders vermeyi üstlenmedeki amacım da bunu sağlamaktır. Gözlemci konuyu fenomenal yanından görmek ve nesneyi aslına sadık biçimde gözler önüne sermek için konunun Kavramını beraberinde getirmek zorundadır, bundan dolayı Felsefe sistemlerinin ardışıklığını basitçe düşüncenin birtakım sanıları, yanılgıları ve tuhaflıkları gibi sunan bu kadar çok cansız Felsefe tarihinin bulunmasına şaşmamalıyız. Bunlar aslında büyük bir zekilik ve zihinsel çaba görünüşü altında, salt biçimsel olana hayranlık duyarak söylenebilecek bambaşka şeylerle tasarlanmış düşünce ucubeleridir. Ama bu türden tarihçilerde felsefi zihnin olmadığını göz önünde bulundurulacak olursak, onların içeriği, akla dayalı düşünceyi, kavrayıp sunmaları nasıl mümkün olabilirdi ki?

İdea'nın biçimsel doğası hakkında söylenen şeylerden açıktır ki,

Bilim adına ancak İdea'daki bir gelişme sistemi olarak görülen bir Felsefe tarihi layıktır: Bir olgular derlemesi hiçbir bilim oluşturmaz. Bu tarih rasyonel olduğunu ancak akıl yoluyla saptanmış bir fenomenler ardışıklığı olarak ve içeriğinin sadece akıl olduğunu açığa vurarak gerçekten gösterebilir: Kaydedilen olayların akıl içinde olduğunu gösterir. Akıl içinde gerçekleşenlerin bütünü neden bizzat rasyonel olmasın ki? Rastlantının insani işleri yönetmesine olanak tanımayan bu inancın şüphesiz akla daha yatkın olması gerekir ve Felsefenin işi de tezahürleri tarihe ne kadar ait olursa olsun gene de bir tek İdea tarafından belirlenmiş olduğunu tanımaktır.

Kategoriler şimdi bu genel başlangıç kavramlarıyla belirlenmiş oldu, artık bunların Felsefe tarihine daha doğrudan uygulanışını ele almamız gerekiyor. Bu tarih içindeki en önemli yönleri önümüze bu uygulama getirecektir.

Değişik Felsefelerin Zaman içindeki Gelişimi

Bu tarihle ilgili olarak sorulabilecek ilk soru, demin belirtmiş olduğumuz İdea'nın tezahürü hakkındaki ayrım ile ilgilidir. Bu da Felsefenin nasıl olup da zaman içinde bir gelişme olarak göründüğü ve bir tarihe sahip olduğu sorusudur. Bu sorunun yanıtı Zaman metafiziğinin sınırlarına girer ve yanıtın dayandığı unsurlardan daha fazlasını sunmak bizi burada konumuzdan uzaklaştıracaktır.

Zihnin varoluşu ile ilgili olarak yukarıda gösterilmiştir ki; Varlığı onun etkinliğidir. Buna karşılık, Doğa ise nasılsa öyledir; geçirdiği değişimler o nedenle tekrardan ibarettir ve salt bir çember formunda hareket eder. Daha iyi dile getirmek gerekirse, Zihnin etkinliği kendini bilmektir. Ben dolaysız olarak varım, ama ancak canlı bir organizma olarak böyleyim; Zihin olaraksa ben ancak kendimi bildiğim ölçüde varım. Delphoi tapınağı üzerindeki Γνῶθι σεαυτόν [Gnōthi seauton], *Kendini Bil* yazısı Zihnin kendi özsel karakteri gereği ifade ettiği mutlak buyruktur. Bununla birlikte, bilinç aslında benim kendim için kendime nesne olduğumu ima etmektedir. Zihin kendi varoluşunu bana ait olan ile kendim arasındaki bu mutlak bölünmeyi meydana getirerek oluşturur ve kendisini kendisine dışsal olarak kurar. Kendisini

tam da Doğadaki evrensel ve ayırt edici varoluş formu olan dışsallık içinde koyutlar. Gel gör ki dışsallık formlarından biri de Zamandır ve bu formu hem Doğa Felsefesi'nde hem de sonlu Zihinde daha öte incelemek gerekir.

Varoluştaki bu Varlık ve dolayısıyla da zamandaki Varlık, yalnızca özünde sonlu olan bireysel bilincin değil, ayrıca felsefi İdea'nın Düşünce öğesindeki gelişiminin de bir uğrağıdır. Zira hareketsiz olduğu düşünülen İdea aslında Zaman içinde değildir. Onun hareketsiz olduğunu düşünmek ve onu dolaysızlık formunda muhafaza etmek onun içsel algısına eşdeğerdir. Fakat somut olan İdea, gösterilmiş olduğu üzere, ayrımların birliğidir; gerçekte hareketsiz değildir ve varoluşu da gerçekte duyu-algısı değildir, tersine kendi içerisinde ayrımlaşma olarak ve dolayısıyla da gelişme olarak, Varlığa ve dışsallığa Düşünce öğesinde gelir ve o nedenle arı Felsefe düşüncede zaman içinde gelişme gösteren bir varoluş gibi görünür. Fakat bu Düşünce öğesinin kendisi soyut olup, tekil bir bilincin etkinliğidir. Bununla birlikte, Zihni sadece bireysel, sonlu bilinç olarak değil, aynı zamanda kendi içinde evrensel ve somut olarak da ele almak gerekir; gelgelelim bu somut evrensellik, içinde varolduğu değişik yanların ve kiplerin tümünü kavrar ve İdea için nesne olur. O halde Zihnin kendini düşünerek kavrayışı aynı zamanda gelişen bütüncül edimselliğin ilerleyişidir. Bu ilerleyiş bir bireyin düşüncesi aracılığıyla yol alan ve kendisini tekil bir bilinçte sergileyen bir ilerleyiş değildir, zira formunun tüm zenginliğiyle kendisini dünya tarihinde sunan evrensel Zihin olarak kendisini göstermektedir. Bu gelişimin sonucunda, İdea'daki bir form, bir aşama bilince belli bir soydan gelir, öyle ki bu soy ve bu zaman yalnızca içerisinde kendi evrenini inşa edip kendi koşullarını geliştirdiği bu tikel formu ifade etmektedir. Daha yüksek aşama ise kendisini yüzyıllar sonra başka bir halk soyunda açığa çıkarır.

Şimdi, eğer Somut ve Gelişme ilkelerini bu şekilde kavrarsak, çoklunun doğası bambaşka bir anlam kazanır ve çoklu sanki sabit ve durağanmış ve dışlayıcı olandan oluşuyormuş gibi felsefelerdeki türlülükle ilgili söylenenler hemencecik çürütülmüş ve hak ettikleri yere havale edilmiş olurlar. Felsefeyi küçümseyenler, böyle konuş-

malarla, Felsefeye karşı mağlup edilemez bir silaha sahip olduklarını düşünürler ve Felsefeye dair acınası tasarımlarındaki gerçekten sefil kibirleriyle, neye sahip oldukları ve 'çoklu' ve 'türlü' gibi ulaştıkları kıt fikirlerde bile neyi bilmeleri gerektiği konusunda tam bir cehalet içindedirler. Hâlbuki bu kategori herhangi birinin anlayabileceği bir kategoridir; onda hiçbir güçlük yoktur, enine boyuna bilinmektedir ve bu kategoriyi kullananlar onu tümüyle anlaşılır olduğu için kullanabildiklerini düşünürler –elbette ki onun ne olduğunu anlıyorlardır. Gelgelelim türlülük ilkesinin mutlak olarak sabit bir ilke olduğuna inananlar onun doğasını veya diyalektiğini bilmezler; çoklu veya türlü bir akış halindedir; gerçekte gelişme süreci içinde ve geçici bir uğrak olarak kavranması gerekir. Somut İdeası içindeki Felsefe kendi içerisinde taşıdığı farklılıkları açığa çıkaran gelişme etkinliğidir; bu farklılıklar düşüncelerdir, zira biz şu an Düşünce içindeki gelişmeden söz etmekteyiz. İlk olarak, İdeada yatan farklılıklar düşünceler olarak sergilenir. İkinci olarak, bu ayrımların biri şurada biri burada varoluşa gelmesi gerekir; bunu yapabilmeleri için de tam olmaları gerekir, yani İdea'yı bütünlüğü içinde kendilerinde taşımaları gerekir. Ayrımları içeren ve taşıyan Somut –bir tek odur edimsel olan; ancak bu şekildedir ki farklılıklar form bakımından bütündür.

Bir Felsefe, burada sunulduğu türden tam bir düşünce formudur. Fakat İdea ayrımları kendine özgü bir formda taşır. Formun ilgisiz olduğu ve esas hususun içerik, İdea olduğu söylenebilir; insanlar tüm farklı felsefelerin farklı formlarda da olsa İdea'yı içerdiğini ifade ederken –ki, bundan bu formların olumsal olmasını anlarlar– oldukça ölçülü ve makul olduklarını düşünürler. Gel gör ki her şey şuna dayanmaktadır: Bu formlar İdea'nın kendi içindeki kökensel ayrımlardan başka bir şey değildir ve o ancak bunların içinde neyse odur. O nedenle, kendisini ayırarak forma ulaşan İdea açısından bu formlar özseldir ve onun içeriğini oluştururlar. Gelgelelim ortaya çıkan ilkelerin çoklu doğası ilineksel değil, zorunludur: Farklı formlar bütün formun ayrılmaz bir parçasını oluştururlar. Kökensel İdea'nın belirlenimleri olup birlikte bütünü oluştururlar; ama birbirlerinin dışında olduklarından birlikleri kendilerinde değil, bizde, gözleyenlerde gerçekleşir. Her bir sistem bir olarak belirlenir, ama farklılıkların böyle karşılıklı olarak

dışlayıcı olması kalıcı bir durum değildir. Bu belirlenimlerin kaçınılmaz kaderi ortaya çıkmalıdır ve bu da bir araya getirilip öğelere veya uğraklara indirgenecek olmalarıdır. Her bir uğrağın takındığı bağımsız tavır gene bir kenara konur. Genişlemeden sonra daralma başlar –doğmuş oldukları ilk birlik. Bu üçüncü de daha öte bir gelişmenin başlangıcından başka bir şey değildir. Bu ilerleme sanki sonsuza dek gidiyormuş gibi görünebilir, fakat sonraları daha da iyi öğreneceğimiz mutlak bir ereğe sahip olduğu ortadadır; bununla birlikte, Zihin bilince gelerek kendisini özgürleştirmezden önce birçok dönemeç zorunludur.

Özbilinçli aklın tapınağını bu bakış açısından ele almak gerekir ki, Felsefe tarihine bir tek bu bakış açısı layıktır. Dolayısıyla o, usta bir işçi tarafından içerden rasyonel olarak inşa edilmiştir, onu Süleyman'ın yöntemindeki gibi masonlar inşa etmez. Bu tarafta, dünyada gerçekleşmiş olan şeyin aynı zamanda akla uygun olarak gerçekleşmiş olduğu konusundaki büyük varsayım –Felsefe tarihine gerçek önemini veren ilk budur– İlahî Takdir'e olan güvenden başka bir şey değildir, sadece formu başkadır. Dünyadaki şeylerden en iyisi Düşüncenin ürettikleri olduğundan, aklın Zihinde değil de sadece Doğada olduğuna inanmak akla uygun değildir. Felsefeler gibi zihin alanına ait şeylerin olumsal olması gerektiğine inanan kişi, tanrısal yönetime olan inancında samimi değildir ve bu konuda söyledikleri boş laftan ibarettir.

Zihin hiç şüphe yok ki Felsefeyi geliştirirken uzun bir zamana gerek duyar ve bunun üzerine ilk kez düşünüldüğünde zamanın uzunluğu, astronomide sözü edilen uzayın uçsuz bucaksız oluşu gibi, şaşırtıcı gelebilir. Fakat dünya-tininin ağır gelişimi konusunda, onun hızlanmasına hiç gerek olmadığı göz önünde bulundurulmalıdır: "Senin nazarında Bin yıl bir gündür âdeta." Tam da zamanın dışında olduğu, ebedî olduğu içindir ki yeterince zamanı vardır. Gündelik gelip geçici olaylar o kadar hızlı geçer ki yapılması gereken şeyler için yeterli zaman kalmaz. Amaçlarına ulaşmadan ölmemiş kim var ki? Dünya-tininin ise yeterince zamanı vardır, ama her şey bundan ibaret değildir. Bir kavrayışı edinirken kullanılması gereken tek şey zaman

değildir; daha fazlası gerekir. Pek çok soy ve kuşağın Zihin tarafından bu bilinç işlerine tahsis edilmiş olması ve oluş ve yok oluş görünüşünün bu denli sık sunulması onu hiç ilgilendirmez; bu tür gösteriler için yeterince zengindir, olası en geniş ölçekte işine koyulur ve kullanacak yeterince ulus ve bireye sahiptir. Doğanın ereğine olası en kısa yoldan ulaştığı ve bunun adil olduğu sözü gereksiz bir sözdür. Zihnin gösterdiği yol dolaylıdır ve kendini koşullara uydurur. Zaman, zahmet ve maliyet gibi sonlu yaşama ait hususların burada hiçbir yeri yoktur. Belli bilgi türlerine henüz ulaşılamamış olması veya şu ya da bu şeyin henüz eksik olması karşısında da hayal kırıklığı yaşamamalıyız. Dünya tarihi ağır ağır ilerler.

Yukarıda Belirtilen Hususların Felsefenin İrdelenişine Uygulanması

Söylenmiş olanlardan çıkan ilk sonuç, Felsefe tarihinin bütününün içkin bir zorunluluğun harekete geçirdiği, kendinde rasyonel olan ve İdeasıyla *a priori* belirlenmiş bir ilerleme olduğudur; Felsefe tarihinin örnekleyerek açıklaması gereken de budur. Felsefe ortaya çıktı mı olumsallık yitip gitmelidir. Felsefenin tarihi aynen Kavramların gelişimi gibi mutlak bir şekilde belirlenmiştir ve itici güç de formların iç diyalektiğidir. Sonlu ne gerçektir ne de olduğu şeydir –belirli doğası varoluşuna bağlıdır. Bununla birlikte, içsel İdea bu sonlu formları ortadan kaldırır: İçerikle özdeş mutlak forma sahip olmayan bir felsefe yok olup gitmek zorundadır, çünkü formu hakikatin formu değildir.

Söylediğimiz şeylerden çıkan ikinci nokta şudur ki, her felsefe zorunlu olmuştur ve halen de öyledir. Bu nedenle hiçbiri yok olup gitmemiştir, tersine tümü de bir bütünün içindeki öğeler olarak olumlu bir şekilde içerilmektedir. Fakat bu tikel felsefelerin tikel ilkesi ile bu ilkenin baştan aşağı bu dünya boyunca gerçekleşmesi arasında bir ayrım yapmamız gerekiyor. İlkeler muhafaza edilirler, en son felsefe tüm öncekilerin sonucudur ve dolayısıyla da hiçbir felsefe çürütülmüş değildir. Çürütülen şey bu felsefelerin ilkesi olmayıp, yalnızca bu ilkenin karakter bakımından nihai ve mutlak olarak görülmesi gerektiği olgusudur. Örneğin Atomcu felsefe atomun mutlak varoluş olduğu ve ayrıca birey veya öznenin bölünmez birim olduğu olumlamasına ulaş-

mıştır; o halde yalın birim aynı zamanda soyut kendi-için-varlık olduğu için Mutlak bu durumda sonsuz sayıda birim olarak kavranacaktır. Atomcu teori çürütülmüştür, biz artık atomcu değiliz. Zihin kuşkusuz bir birim veya atom olarak açık bir şekilde varolandır, ama bu ona yavan bir karakter ve onun derinliğini ifade edemeyecek nitelikler yüklemek olur. İlke bütününde mutlak olmasa da muhafaza edilir. Tüm gelişmede aynı çelişki ortaya çıkar. Ağacın gelişimi tohumun, çiçek de yaprakların olumsuzlanmasıdır, zira bunlar ağacın en yüksek ve en gerçek varoluşu olmadıklarını göstermektedir. Sonuç olarak, çiçek de olumsuzlanışını meyvede bulur. Ancak bunlardan hiçbiri daha önceki aşamalar tarafından öncelenmiş olmanın dışında edimsel varoluşa gelemezler. O halde bir felsefeye yönelik yaklaşımımız bir olumlu, bir de olumsuz yan içermelidir; bir felsefeye bunların her ikisini de hesaba kattığımız zaman ilk defa hakkını vermiş oluruz. Olumlu yanı sonraları hem yaşamda hem de bilimde öğreniriz; doğrulamaktan ziyade çürütmek o nedenle bize daha kolay gelir.

Üçüncü olarak, kendimizi ilkenin kendisinin tikel ele alınışıyla sınırlayacağız. Her bir ilke belli bir süreliğine hüküm sürmüştür ve bütün dünya sistemi bu özel formdan hareketle açıklandığı zaman ona bir felsefe sistemi denir. Onun tüm teorisini kesinlikle öğrenmek gerekir, ama ilke soyut olduğu sürece bizim dünya kavrayışımıza ait formları kapsamak için yeterli değildir. Sözgelimi Kartezyen ilkeleri mekaniğe uygulamak yerindedir, ama daha öte başka bir şeye değil; dünyadaki bitki ve hayvansal doğa gibi başka tezahürlere dair tasarımı yetersizdir ve bundan dolayı da çekici değildir. O nedenle bu felsefelerin yalnızca ilkelerini dikkate alıyoruz, ama somut felsefelerle ilgilenirken bu felsefelerin başlıca gelişme formlarını ve uygulanışlarını da göz önünde bulundurmak gerekir. Tali felsefeler tutarsızdır; hakikat onlarda bir anlığına parıldayıverir ama bu onların ilkelerinden bağımsızdır. Platon'un *Timaios*'u bunun bir örneğidir; ilkesi henüz yeterince öteye uzanmamış olduğu için empirik olarak tamamen yavan biçimde geliştirilmiş bir doğa felsefesi söz konusudur ve orada kapsanan düşüncenin engin parıltılarını onun ilkesine borçlu değiliz.

Dördüncü olarak, Felsefe tarihini, her ne kadar tarih de olsa, geç-

mişle uğraşan bir şey olarak görmememiz gerektiği sonucu çıkmaktadır. Bu tarihin içeriğini aklın bilimsel ürünleri oluşturur ve geçmişte kalmış şeyler değildir bunlar. Bu emek alanında edinilen şey Gerçek'tir ve böylelikle de Ebedî olandır; kâh varolan kâh varolmayan bir şey değildir; sadece bugün veya yarın gerçek olmayıp tersine zamanın ötesindedir ve zaman içinde olduğu ölçüde de daima ve her zaman gerçektir. Bu tarihin kahramanları olan büyük zihinlerin bedensel formları, filozofların zaman içindeki varoluş ve dış yaşamları artık gerçekten de yok, gel gör ki verdikleri eserler ve düşünceler aynı akıbetle karşılaşmamıştır; eserlerinin rasyonel manasını ne kavrayabilmiş ne hayal edebilmişlerdi. Felsefe bir uyurgezerlik olmayıp gelişmiş bilinçtir; bu kahramanların yapmış olduğu şey de kendinde rasyonel olanı, ilkin sadece töz olarak ya da iç varoluş olarak bulunduğu Zihnin derinliklerinden alıp gün ışığına çıkarmak ve onu bilince ve bilgiye ilerletmektir. Bu sürekli bir uyanıklık hali demektir. Böyle bir eser, Belleğin tapınağında, sadece geçip gitmiş zamanların formları olarak depolanmaz, tersine üretilmiş olduğu zamanki kadar mevcut ve canlıdır. Yaratılan sonuçlar ve icra edilen eser sonradan gelenler tarafından yok edilemez veya sekteye uğratılamaz, çünkü onlar öyledir ki, bizim bizzat onlarda mevcut olmamız gerekir. Kendilerini ne tuval, kâğıt veya mermerde ne de temsil veya anıtta muhafaza ederler; bu tür araçların kendileri geçicidir ya da geçici bir şey için bir temel oluştururlar. Tersine onlar Düşünceye, Kavrama ve Zihnin ebedî Varlığına sahiptir ki bunları ne güveler çürütebilir ne de hırsızlar söküp çalabilir. Düşüncenin Düşünce içinde oluşturulan fetihleri tam da Zihnin Varlığını oluştururlar. O halde böyle bir bilgi salt bir öğrenme ya da ölünün, gömülmüşün, çürümüşün bir bilgisi değildir: Felsefe tarihinin işi geçip gitmiş olanla değil, canlı şimdiyledir.

Felsefe Tarihi ile Felsefenin kendisi arasında daha öte Karşılaştırma

Zaman içinde pay edilmiş zenginlikler bütününü kendimize mal edinebiliriz: Felsefelerdeki ardışıklık durumundan hareketle, bu ardışıklığın nasıl bizzat Felsefe biliminin dizgeleştirilmesi olduğu gösterilmelidir. Fakat bir ayrımı burada belirtmek gerekiyor: En baştaki ken-

dinde, dolaysız, soyut, geneldir –henüz ilerleme göstermemiş olandır; daha somut ve daha zengin olan sonra gelir, ilk olan ise belirlenimler bakımından yoksuldur. Bu bizim ilk izlenimlerimize aykırıymış gibi görünebilir, gel gör ki felsefi fikirler genellikle tasarımlara zaten doğrudan doğruya karşıttır ve genellikle sanılanın tam tersi ortaya çıkar. İlk sırada gelenin somut olması gerektiği düşünülebilir. Örneğin henüz doğasının orijinal bütünlüğü içindeki çocuğun insandan daha somut olduğu düşünülür, bundan ötürü insanın daha sınırlı olduğunu, artık bir bütünlük oluşturmayıp soyut bir yaşam sürdüğünü tasavvur ederiz. İnsan elbette belli ereklere göre davranır, bütün ruhunu ve zihnini bir konuda toplamaz, tersine yaşamını birtakım soyut birimlere böler. Buna karşılık çocuk ve genç ise doğruca kalbinden geçenlere göre davranır. İlk sırada duygu ve duyu-algısı gelir, düşünce ise son; duygu bu nedenle bize düşünceden ya da soyutlamanın ve evrenselin etkinliğinden daha somut gibi görünür. Gerçekteyse durum tam tersidir. Duyusal bilinç kuşkusuz daha somuttur ve düşünce bakımından daha yoksul olsa da en azından içerik bakımından daha zengindir. O halde, doğal olarak somut olan ile düşüncenin somutu –ki, bu gene duyusal malzemeden yoksundur– arasında bir ayrım yapmamız gerekir. Çocuk aynı zamanda düşünce bakımından en soyut ve en yoksul olandır: Doğaya ait olma konusunda ise insan soyuttur, fakat düşünce bakımından çocuktan daha somuttur. İnsanın erekleri ve amaçları hiç şüphe yok ki ailesine bakmak veya işinin gereklerini yerine getirmek gibi genel ilişkiler açısından soyuttur, fakat o, gelişimini kendisinin sağladığı ve yönettiği büyük bir nesnel organik bütüne katkıda bulunmaktadır. Buna karşılık, eylem ilkesini, çocuğun davranışlarında yalnızca çocuksu ve aslında süreklilik göstermeyen bir "Ben," gencin davranışlarında ise öznel karakter veya rastgele amaç oluşturur. Bu bakımdan bilim duyu-algısından daha somuttur.

Felsefenin farklı formlarına bunu uyguladığımızda ilk olarak şu sonuç ortaya çıkar: En önceki felsefeler en yoksul ve en soyut olanlardır. Onlarda İdea en az düzeyde belirlenmiştir; henüz gerçekleşmemiş genelliklere tutunup kalırlar. Önceki felsefelerin ardında hakkımız olandan daha fazlasını aramamak için bunu bilmemiz gerekir; bu nedenle, onlarda daha derin bir bilinçten kaynaklanan belirlenimlere ge-

rek duymamalıyız. Örneğin, Thales'in felsefesinin aslında Teizm mi yoksa Ateizm mi olduğu,[6] onun şahsi bir Tanrı'yı mı yoksa salt gayrişahsi, evrensel bir varoluşu mu öne sürdüğü sorusu ortaya atılmıştır. Buradaki soru daha yüksek İdea'ya öznellik atfedilmesiyle, Tanrı'nın şahsiliği kavramıyla ilgilidir. Bizim anladığımız türden bir öznellik uzak çağlarda aranmaması gereken daha zengin, daha özlü ve dolayısıyla çok daha sonraki bir kavramdır. Grek tanrıları, tıpkı Yahudi dininin tek Tanrısı gibi, imgelemde ve düşüncede gerçekten de bir kişiliğe sahiptiler, ama salt fanteziye ait imgeyi bilmekle arı Düşünce ve Kavrama ait içgörüyü bilmek ayrı ayrı şeylerdir. Daha derin kavrayışların hükmettiği bizim kendi fikirlerimizi temel alacak olursak, hiç şüphe yok ki bir antik Felsefeden Ateizm olarak söz etmek mümkündür. Gel gör ki bu ifade aynı zamanda yanlış da olurdu, çünkü başlangıçtaki düşünceler olarak düşünceler bizim ulaşmış olduğumuz gelişme düzeyine erişemezlerdi.

Buna göre –gelişmenin ilerleyişi daha öte belirlenime denk olduğu ve bu da İdea'nın kendisine daha öte gömülme ve onun daha tam kavranışı olduğu için– en son, en modern ve en yeni felsefe en gelişmiş, en zengin ve en derin olan felsefedir. Başlangıçta geçip gitmiş gibi görünen her şey bu felsefede korunup muhafaza edilmelidir ve kendisi bizzat bütün tarihin bir aynası olmalıdır. İlk felsefe en soyuttur, çünkü ilktir ve henüz ileriye doğru hiçbir hareket sergilememiştir; bu ilerletici etkiden ileri gelen sonuncusu ise en somuttur. Hemen belirtmek gerek ki, bu bizim kendi çağımızın felsefesinin salt bir kibiri değildir, çünkü sonraki bir döneme ait olan daha gelişmiş felsefe gerçekte düşünen zihnin önceki işlemlerinin bir sonucudur; önceki duruş noktalarına dayanarak ilerlediğinde, kendi başına veya yalıtılmışlık içinde meydana gelmiş değildir.

Hâliyle akla geldiği üzere, en son ve en yeni felsefede kavranıp ortaya konan İdea'nın en gelişmiş, en zengin ve en derin olduğunu söylemekte duraksamamamız gerektiği de akılda tutulmalıdır. Bunu hatırlatıyorum, çünkü Felsefeyle ilgili ne varsa her şeyin yeni veya en yeni olarak adlandırılması oldukça yaygın hale gelmiştir. Bu tür terim-

---

[6] Flatt: De Theismo Thaleti Milesio abjudicando. Tub. 1785, 4.

ler kullanarak bir şey dediğini sananlar, ya her kayan yıldız ve hatta güneş ışığındaki her mum parıltısıyla ya da her popüler bağırtıya felsefe deyip buna kanıt olarak da zaten her gün birinin yerini diğerinin aldığı pek çok felsefenin olduğunu göstermekle ilgili olarak eğilimlerine göre pek çok farklı felsefenin bulunması konusunda kolaylıkla şükranlarını sunabilirler. Bu şekilde, önemli gibi görünen her felsefeyi içine yerleştirebilecekleri ve aynı zamanda onu bir kenara atabilmelerini sağlayan bir kategorileri vardır; buna moda olmuş felsefe derler.

İnsanın Tini bir kez daha ve yeniden

ciddiyetle çabaladığında daha yüksek formlara doğru,

alay ediyor ve

gelip geçici bir evre diyorsun buna sadece.

İkinci sonuç eski felsefelerin irdelenişi açısından önem taşımaktadır. Böyle bir içgörü felsefelerde, kültürleri bakımından henüz mevcut olmayan belirlenimlere özlem duyduğumuzda, onları suçlamamızın da önüne geçer ve keza ne gerçekleştirmiş ne de düşünmüş oldukları türetimleri ve iddiaları onlara yüklememizi engeller –kendilerini doğru bir şekilde bu tür bir felsefenin düşüncesinden türetilmeye müsait bırakacak olsalar da. Tarihsel bir zeminde çalışmaya koyulmak ve Felsefeye yalnızca ve yalnızca bize dolaysız olarak sunulmuş olanı yüklememiz gerekir. Felsefe tarihlerinin çoğunda böyle yanılgılar yığınladır, çünkü onlarda, birtakım metafiziksel önermelerin bir filozofa atfedilerek onun ortaya atmış olduğu görüşlerin tarihsel bir ifadesi olarak bildirildiğini görüyoruz ki, filozof gerçekte bunlar hakkında ne düşünmüş ne de tek kelime etmiştir ve buna dair tarihte en ufak bir iz bile bulunmamaktadır. Bu şekilde, Brucker'in büyük Felsefe Tarihi'nde (Pt. I. ss. 465-478 seq.) Thales ve diğerlerinden otuz, kırk veya yüz teoremden oluşan bir liste aktarılmaktadır, oysa bu filozoflar açısından bu teoremlerdeki fikirlerin mevcut olduğuna dair tarihte hiçbir iz yoktur. Bunlar lehine önermeler ve bizi yeterince uzun bir süre meşgul edebilecek türden tartışmalardan yapılmış alıntılar da söz konusudur. Brucker'in yöntemi antik bir filozofun tekil bir teoremine, Wolffçu Metafizik fikrine göre bu teoremin öncül ve sonuçları olması gereken tüm öncül ve sonuçları

yüklemek ve böylelikle de kolayca sanki edimsel bir tarihsel olgu söz konusuymuş gibi basit, çıplak bir kurgu üretmektir. Bu şekilde, Brucker'e göre, Thales suyun ebedî olduğunu söylediği için *Ex nihilo fit nihil* demiş olmaktadır. Bu yüzden de hiçlikten yaratmayı yadsıyan filozoflar arasında sayılmaktaydı; hâlbuki Thales'in en azından tarihsel bakımdan bundan haberi bile yoktu. İyonya Felsefesi tarihini özenle kaleme almış olan ve yabancı bir malzemeyi işe karıştırmamak konusunda temkini elden bırakmayan Profesör Ritter de Thales'e muhtemelen tarihte bulunandan daha fazlasını atfetmiştir. Şöyle diyor (ss. 12, 13): "İşte bundan dolayı, Thales'te bulduğumuz doğa görüşünü ilke bakımından dinamik olarak görmemiz gerekir. O, dünyayı, tıpkı diğer hayvanlar gibi bir tohumdan gelişmiş, her şeyi kapsayan canlı bir hayvan gibi görmüştür ve bu tohum da tıpkı tüm diğer hayvanlarınkiler gibi ya nem ya da sudur. Thales'in temel düşüncesi, bu nedenle, dünyanın bir tohumdan gelişmiş canlı bir bütün olduğu ve yaşamını, bir hayvanın yaptığı gibi, doğasına uygun düşen beslenme yoluyla sürdürdüğüdür" (cf. s. 16). Bu Aristoteles'inkinden tamamen farklı bir açıklamadır ve Thales hakkında antikler buna benzer herhangi bir şey bildirmiş de değillerdir. Düşünce zinciri apaçık ortadadır, ama tarihsel açıdan doğrulanmış değildir. Bu tür türetimlerle antik bir felsefeyi orijinal halinden tümüyle farklı bir şeye çevirmemeliyiz.

Antik filozofları bizim kendi düşünce formlarımızın kalıbına sokmaya fazla meylederiz, ama bu tam da gelişmenin ilerleyişini oluşturmaktır; dönemler, kültürler ve felsefeler arasındaki farklılıklar belli refleksiyonların, belli düşünce belirlenimlerinin ve Kavramdaki belli aşamaların bilince gelip gelmediğine, bilincin bu tikel noktaya dek gelişip gelişmediğine dayanır. Felsefe tarihinin sadece bu gelişmeyle ilgilenip düşünce ortaya koyması gerekir. Söz konusu belirlenimler kuşkusuz bir önermeden doğarlar, ama şimdilik ortaya konup konmadıkları konusu bambaşka bir şeydir ve biricik önem taşıyan husus da içsel içeriğin ortaya koyulmasıdır. Öyleyse kelimeleri harfi harfine kullanmamız gerekir, çünkü söz konusu filozofun bilincine henüz ait olmayan daha öte düşünce belirlenimlerini kullanmak gelişmeyi devam ettirmek demektir. Aristoteles bu şekilde Thales'in her şeyin

ilkesini (ἀρχή [arkhē]) su olarak tanımlamış olduğunu ifade eder. Ama ἀρχή [arkhē]'yi kullanan ilk kişi Anaksimandros olmuştur; Thales böyle bir düşünce belirlenimine sahip değildi, o ἀρχή [arkhē]'yi temel ilke olarak değil, zamanda başlangıç olarak kabul ediyordu. 'Neden' belirlenimini Thales felsefesine dâhil etmiş değildi; 'ilk neden' daha öte bir belirlenimdir. Bu kavrayışa hiç sahip olmayan uluslar bile vardır; o gerçekten de gelişmede ileriye dönük büyük bir adımı gerektirir. Kültürdeki farklılık genel olarak ortaya çıkmış düşünce belirlenimlerindeki farka dayanıyorsa eğer, felsefeler açısından bu haydi haydi böyle olacaktır.

Üçüncü olarak, şimdi, mantıksal düşünce sisteminde formlardan her biri bir tek kendisinin yeterli geldiği kendi yerine sahip olduğu ve bu formun da giderek ilerleyen gelişme dolayısıyla bağımlı bir öğeye indirgendiği için, her bir felsefe de bütün sürecin gelişiminde tikel bir aşamayı oluşturur ve gerçek değerini ve anlamını bulduğu kendi belli yerine sahiptir. Onun özel karakteri gerçekte bu belirlenime uygun olarak kavranmalıdır ve hakkını tam olarak verebilmek için de onu bu konum bakımından ele almak gerekir. Bu nedenle, ondan edimsel olarak verdiği şeyden daha fazlası istenmemeli veya beklenmemelidir ve ancak bilginin daha tam bir gelişiminde bulunabilecek doyumu onda aramamak gerekir. Bizim bilincimize ait sorulara ve mevcut dünyanın ilgisine antiklerin yanıt vermiş olmasını beklememeliyiz; bu tür sorular düşüncede belli bir gelişmeyi önvarsayar. O nedenle, her felsefe kendi çağına aittir ve kendi sınırlılıklarına tabidir, çünkü gelişmedeki belli bir aşamanın tezahüründen ibarettir. Birey kendi halkının, kendi dünyasının evladıdır ki, bu dünyanın yapısı ve öznitelikleri yalnızca bu bireyin formunda belirtiktir; kendisini istediği gibi genişletebilir, ama nasıl ki kendi derisinden kaçamıyorsa kendi çağından da kaçamaz, çünkü tek bir evrensel Zihne aittir, ki bu onun kendi tözü ve kendi varoluşudur. Bundan nasıl kaçabilsin ki? Düşünen Felsefenin kapsadığı da bu aynı evrensel Zihindir; Felsefe Zihnin kendine dair düşüncesidir ve dolayısıyla da onun belirli ve tözsel içeriğidir. Her felsefe kendi zamanının felsefesidir, bütün tinsel gelişim zincirindeki bir halkadır ve bu nedenle de ancak kendi tikel dönemine ait ilgiler açısından doyum bulabilir.

Bu sebeple, daha derin bir kavrayışın hüküm sürdüğü zihne daha önceki bir felsefe doyum veremez. Zihnin Felsefede aradığı şey hâlihazırda onun içsel belirlenimini ve düşünce nesnesi olarak kavranan varoluşunun kökenini oluşturan bu kavrayıştır; Zihin kendisinin bir bilgisini talep eder. Ama daha önceki felsefede İdea henüz bu belirli karakteri içinde mevcut değildir. Bundan dolayı, Platon'un ve Aristoteles'in felsefesi ve aslında tüm felsefeler canlıdır ve ilkeleri bakımından mevcuttur, gel gör ki Felsefe bundan böyle Platon'un ve Aristoteles'in felsefesinin sahip olduğu tikel formu ve yönü taşıyamaz. Onlarda doyum bulamayız ve yeniden canlandırılmaları da mümkün değildir; işte bundan dolayı, bugün hiçbir Platoncu, Aristotelesçi, Stoacı veya Epikürosçu olamaz. Onları yeniden gündeme getirmek daha derin bir kültürün ve anlayışın Zihnini önceki bir aşamaya geri götürmeye çalışmak olacaktır. Fakat bu olamaz; imkânsızdır ve bir insanın enerjisini gençlerin duruş noktasına ulaşmak için harcaması genç birinin de tekrar ergen veya çocuk olmaya çabalaması kadar büyük bir ahmaklık olacaktır; hâlbuki insan, genç ve çocuk hepsi de bir ve aynı bireydir. Onbeşinci ve onaltıncı yüzyıllarda meydana gelen bilimlerdeki yeniden doğuş dönemi, yeni öğrenme çağı eski felsefelere dair yalnızca tazelenmiş çalışmalarla değil, aynı zamanda onların yeniden canlandırılmasıyla başlamıştı. Marsilio Ficino bir Platoncuydu; profesörlerle birlikte Cosimo de Medici tarafından bir Platoncu felsefe akademisi kurulmuş ve Ficino da onun başına getirilmişti. Pomponius gibi saf Aristotelesçiler vardı: Gassendi sonraları Epikürosçu felsefeyi devam ettirmişti, çünkü felsefesi Fizikle Epikürosçular tarzında ilgileniyordu; Lipsius ise bir Stoacı olmak istiyordu, vb. Karşıtlık duygusu o kadar büyüktü ve antik felsefe ile Hıristiyanlık birbirinden o kadar ayrıydı ki, Hıristiyanlık içinde kendine özgü hiçbir felsefenin gelişmesi mümkün değildi. Hıristiyanlığa uygun veya karşıt bir felsefe ancak yeniden devam ettirilecek belli bir antik felsefe olabilirdi. Gel gör ki, mumyaları canlı varlıklar arasına getirdiğinizde orada kalmaya devam edemezler. Zihin uzun süredir daha tözsel bir yaşama, kendisine ilişkin daha derin bir Kavrama sahip olmuştu ve bundan dolayı, düşüncesi bu felsefelerin doyuma ulaştırabileceğinden daha yüksek gereksinimler taşımaktaydı. O hâlde böyle bir yeniden doğuş dönemi-

ni ancak örtük ve geçip gitmiş formları öğrendiğimiz bir geçiş dönemi olarak ve eski mücadelelerin gelişme içindeki zorunlu adımlar yoluyla yenilenişi olarak görmek gerekir. Zihin açısından yabancı hale gelmiş, uzak zamanlardaki ilkelerde bu türden yeniden inşalar ve yinelemeler tarihte yalnızca geçicidir ve ölü bir dil içerisinde oluşturulurlar. Böyle şeyler orijinal olmayıp çeviriden ibarettir, Zihin ise kendi meydana gelişinin bilgisinin dışında doyum bulamaz.

Modern zamanların aynı şekilde tekrar bir antik felsefenin duruş noktasına dönmesi istendiğinde (özellikle Platon'un felsefesiyle ilgili olarak tavsiye edildiği gibi) –sonraki zamanların karmaşa ve güçlüklerinden kurtulmanın bir aracı kılmak üzere–, bu geriye dönüş ilk durumda olduğu gibi doğal bir şekilde olmaz. Bu ihtiyatlı nasihat, toplumun kültürlü üyelerini Kuzey Amerika ormanlarında yaşayan yabanılların gelenek ve görüşlerine geri döndürme isteğiyle ya da Fichte'nin[7] olanaklı en saf ve en yalın din olduğunu öne sürdüğü ve o nedenle de eninde sonunda erişmemiz gereken din olan Melkisedek dininin benimsenmesi konusundaki tavsiyeyle aynı kökenden beslenir. Bir taraftan, bu geriye gitmede bir köken ve sabit bir hareket noktası arzusu besbelli ortadadır, oysa böyle bir şeyin buyurgan bir şekilde verili bir formda değil, yalnızca düşüncede ve İdea'da aranması gerekir. Öte taraftan, gelişmiş, zenginleşmiş bir Zihnin bu türden bir yalınlığa –ki, bir soyutlama, soyut bir koşul veya düşünce anlamına gelir– geri dönüşü, karşısında yükselen, en derinine dek düşünce tarafından denetlenip kavranmayı talep eden zengin gelişme malzemesinden yararlanamayan, tersine güçlükten kaçınıp salt kısırlığa sığınan bir yeteneksizliğin kaçışı olarak görülecektir.

İster bu türden özel bir cazibeyle ister basitçe Platon'un ünüyle veya genel olarak antik felsefeyle baştan çıkmış olsunlar, kendi felsefelerini bu kaynaklardan türetmek üzere oraya yönelen pek çok kişinin çalışmada doyum bulamayıp gerekçe göstermeksizin çalışmayı bütünüyle reddetmiş oldukları yukarıda söylenenlerden hareketle kolaylıkla anlaşılabilir. Bunlarda doyum ancak bir ölçüde bulunur. Antik

---

[7] Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, ss. 211, 212; *karş.* Anweisung zum Seligen Leben, ss. 178, 348.

felsefede veya belli bir döneme ait bir felsefede neyi arayacağımızı bilmemiz gerekir. Ya da en azından bilmeliyiz ki, böyle bir felsefede önümüzde düşüncenin gelişimindeki belli bir aşama durmaktadır ve onda da yalnızca Zihnin bu aşamanın sınırları içerisinde bulunan formları ve gereklilikleri varlığa gelmektedir. Modern zamanların Zihninde daha derin fikirler uyuklamaktadır ve uyandırılmak için de eski zamanların soyut, soluk, gri düşüncesinden başka ortamlara ve başka bir şimdiye gerek duyarlar. Örneğin, özgürlüğün doğası, kötülüğün ve günahın kökeni, ilahi takdir, vb. ile ilgili sorular felsefi yanıtlarını Platon'da bulamazlar. Bu tür meselelerde kuşkusuz kısmen mevcut zamanın ciddi sıradan görüşlerini hesaba katabilir ve kısmen de bunların değerlendirilişini felsefi açıdan bir kenara bırakabiliriz, veyahut da günahı ve özgürlüğü yalnızca olumsuz bir şey olarak ele alabiliriz. Fakat eğer bu tür konular Zihin için bir kez belirtik olmuşsa ve özbilinçteki karşıtlık ona ilgilerini oraya gömme gücü vermişse, şu veya bu plan Zihne özgürlük sağlayamaz. Bilginin sınırları konusundaki sorularla ilgili olarak da durum aynıdır; öznellikle nesnellik arasındaki karşıtlık Platon'un çağında henüz gündeme gelmemişti. 'Ben'in kendi içindeki bağımsızlığı ve kendi için varoluşu ben'e yabancıydı; insan henüz kendi içerisine geri gitmemiş, henüz kendisini kendi için ortaya koymamıştı. Özne gerçekten de özgür bireydi, fakat şimdilik kendisini yalnızca Varlığıyla birlik içinde biliyordu. Atinalı böylelikle, tıpkı Romalı yurttaşın kendisini *ingenuus** olarak bilecek olması gibi, kendisinin özgür olduğunu biliyordu. Ama insanın kendinde ve kendi için özgür olduğunu, özü itibarıyla ve insan olarak özgür doğduğunu ne Platon, Aristoteles, Cicero ne de yasanın kaynağını bir tek bu kavrayış oluşturuyor olsa da Romalı yasa-koyucular biliyordu. Bireysel, kişisel zihin ilk defa Hıristiyanlıkta gerçek, sonsuz ve mutlak değere sahip olmaktadır; Tanrı tüm insanların kurtarılmasını ister. Tüm insanların Tanrı önünde eşit olduğu öğretisi Hıristiyanlık dininde geliştirilmiştir, çünkü İsa Hıristiyanlığın özgürlüğüyle onları özgür kılmıştır. Bu ilkeler özgürlüğü doğum, mevki veya kültür gibi şeylerden bağımsız kılmıştır. Bunların sağladığı ilerleme muazzamdır,

* Antik Roma'da, özgürlüğünü sonradan kazanan kölelerden ayrımına işaret etmek üzere özgür doğan kişiler için kullanılan hukuksal terim, *-çev. notu.*

ama halen şu noktada eksiktir: Özgür olmak tam da insan ideasını oluşturur. Bu varolan ilkenin duygusu yüzyıllarca etkin bir kuvvet ve büyük devrimlere yol açmış itici bir güç olmuştur; fakat insanın doğal özgürlüğünün kavranışı ve bilgisi onun kendine dair bilgisidir ki eski değildir.

Felsefenin Diğer Bilgi Alanlarıyla Olan İlişkisi

Felsefe Tarihi bu bilimi onun dış formuna kaynaklık eden zaman ve bireysellikler formunda tasarlamak zorundadır. Gelgelelim böyle bir tasarımın dönemin dışsal tarihini kendisinin dışında bırakması ve yalnızca dönemin ve halkın genel karakterini ve yine bir bütün olarak onların koşullarını hesaba katması gerekir. Fakat, aslına bakarsanız, Felsefe tarihi de bu karakteri sunmakta ve bunu da gerçekte olanaklı en yüksek düzeyde yapmaktadır; bu karakterle en yakın bağ içinde olan odur ve belli bir döneme ait bir felsefenin sunduğu tikel görünüş bu karakterdeki tikel bir yön veya öğeden ibarettir. Bu içsel tekabüliyetten ötürü, bir dereceye kadar bir felsefenin ait olduğu ortamla taşıdığı özel ilişkiyi ve bir dereceye kadar da –fakat başat olan budur– ne kadar yakın olursa olsun ilişkili olduğu her şeyi ayırdıktan sonra, duruş noktamızı sabitleyebilmemizi sağlayan onun kendisine özgü olan şeyi daha yakından ele almak zorundayız. Salt dışsal olmayıp tersine özsel olan bu bağıntı öyleyse göz önünde bulundurmamız gereken iki yana sahiptir. Birincisi belirgin biçimde tarihsel yandır, ikincisi de başka meselelerle olan bağıntıdır –örneğin, Felsefenin kendisine dair hemencecik daha derin bir kavrayış edinmemizi sağlayan Felsefenin Dinle olan bağıntısı.

Söz Konusu Bağıntının Tarihsel Yanı

Siyasi işler ve Din gibi meseleler çağın Felsefesi üzerinde büyük etkide bulunduğu için ve keza Felsefe de onlar üzerinde etkide bulunduğu için genellikle bunları hesabı katmak gerektiğinden söz edilir. Fakat insanlar "büyük etki" gibi bir kategoriyle yetindikleri zaman, bu ikisini dışsal bir ilişki içine yerleştirmiş ve her iki yanı da kendileri için bağımsız olarak ele alan bir bakış açısından başlamış olurlar. Hâl-

buki bu ilişkiyi burada birinin diğeri üzerindeki etkisi veya tesiri bakımından değil de başka bir kategori içinde düşünmek gerekir. Doğru kategori tüm bu farklı formların birliğidir, öyle ki tek bir Zihin kendini bu farklı öğelerde sergilemekte ve onlara damgasını vurmaktadır.

Felsefeye Etki Eden Dışsal ve Tarihsel Koşullar

En başta belirtmek gerekir ki, bir halkın bir Felsefesi olabilmesi için o halkın zihinsel kültüründe belli bir aşama şarttır. Aristoteles "İlkin yaşamın gereksinimleri sağlandığı zaman insan felsefc yapmaya başlar" (Metaphysics, I. 2) diyor; çünkü Felsefe menfaate dayalı değil de özgür bir etkinlik olduğu için, evrensel olanı düşünmek mümkün olmadan önce, ihtiyaca duyulan özlem ortadan kalkmış, zihnin güçlü bir yükselişi ve içsel dayanıklılığı ortaya çıkmış, tutkular boyunduruk altına alınmış ve bilinç bu noktaya dek ilerlemiş olmalıdır. Lüks genel olarak dış zorunluluğa ait olmayan hazları ve uğraşları işaret ettiği ölçüde, Felsefeyi o halde bir tür lüks olarak görmek mümkündür. Bu açıdan, Felsefe başka her şeyden daha çok vazgeçilebilirmiş gibi görünür; ama bu neye vazgeçilmez dendiğine göre değişir. Zihnin bakış açısından, Felsefenin en özsel şey olduğu dahi söylenebilir.

Felsefe için zihinsel zorunluluk Tarihinin Başlangıcı

Belli bir çağın Zihninin düşüncesi ve kavrayışı olarak Felsefe ne kadar *a priori* olursa olsun, gerçekte aynı zamanda bir sonuçtur, çünkü düşünce üretmiştir ve aslında yaşam ve eylem de kendilerini üretmek için üretilirler. Bu etkinlik özsel bir olumsuzlama öğesi içerir, zira üretmek aynı zamanda yok etmektir; kendini üreten Felsefe başlangıç noktası olarak doğal olanı alır ki, amacı gene onu feshetmektir. Felsefe, o nedenle, bir halkın Zihni, duygusal olanın duruş noktasından olduğu gibi, doğanın ilk yaşamının kayıtsızlık ve duyarsızlığından da yolunu ayırdığı zaman sahneye çıkar, bu durumda bireysel amaç silinip gitmiştir. Zihin, bununla birlikte, doğal formunun ilerisine geçtiği gibi, aynı zamanda ahlak kurallarını ve yaşamın dinçliğini de geride bırakıp refleksiyon ve kavrayışa ilerler. Bunun sonucu şudur ki, bu gerçek, tözsel varoluş türünün, bu ahlak ve imanın yakasına yapışıp rahatını kaçırır ve böylece yıkım dönemi başlar. Bu durumda daha öte ilerleme

düşüncenin kendi içerisinde toplanmasıyla sağlanır. Felsefenin ilkin; soylardan biri somut yaşamını büyük ölçüde terk ettiği, sınıf ayrımı ve değişimi başladığı ve halk çöküş dönemine yaklaştığı zaman; içsel çabalar ile dışsal realite arasında bir boşluk doğduğu, Dinin eski formları, vb. bundan böyle tatmin etmediği zaman; Zihin canlı varoluşuna karşı bir ilgisizlik sergilediği veya onda doyumsuz kaldığı zaman ve ahlaksal yaşam çözüldüğü zaman başladığı söylenebilir. İşte o zamandır ki, Zihin edimsellik dünyasına karşıtlık içinde kendine bir düşünce krallığı yaratmak için düşüncenin açık uzamına sığınır ve Felsefe de düşüncenin başlatmış olduğu bu reel dünyanın yıkımını takip eden uzlaşmadır. Felsefe soyutlamalarıyla griyi griye boyadığında, gençliğin tazeliği ve canlılığı geçip gittiğinde, uzlaşma edimsel değil, düşünsel dünyadaki bir uzlaşmadır. Grek filozoflar böylece kendilerini Devlet işlerinden uzak tutmuşlar ve halk da onlara aylak demiştir, çünkü kendilerini düşünce dünyasının içerisine geri çekmişlerdir.

Tüm Felsefe tarihi için geçerlidir bu. İyonya kent-devletlerinin Anadolu'daki gerileyişi sırasında İyonya Felsefesinde durum böyleydi. Sokrates ile Platon gerileme süreci içinde bulunan Atina'daki Devlet yaşamından hiç haz etmiyorlardı; Platon Dionisos ile birlikte daha iyi bir şey gerçekleştirmeye çalışmıştı. Dolayısıyla Atina'da, Felsefe ortaya çıktığı zaman Atina halkının çöküş dönemine ulaşılmıştı. Felsefe Roma'da ilk defa Cumhuriyetin ve Roma yaşamının gerileyişiyle birlikte, Romalı imparatorların despotizmi altında yayıldı --eski dinsel sistemlerin tökezlediği ve her şeyin mücadele ve çözülme süreci içinde olduğu, dünya için bir talihsizlik ve siyasi yaşamda bir çürüme dönemi. Son derece büyük, zengin ve görkemli, ama içten içe ölmüş olan Roma İmparatorluğu'nun gerileyişiyle birlikte, antik felsefenin zirvesi, doruk noktası İskenderiye'deki Yeni Platoncular olmuştur. Ancak sonraları bağımsızlığa ulaşacak da olsa Felsefe, Ortaçağ Cermen yaşamının başka bir form kazandığı onbeşinci ve onaltıncı yüzyıllarda da öğretilmiştir. Bundan önce siyasi yaşam varlığını henüz Din ile birlik içinde sürdürüyordu ve Devlet Kilise ile savaşmışsa da başköşeyi hâlâ Kilise tutuyordu, ama aralarında artık bir uçurum ortaya çıkmıştı. Öyleyse Felsefe kendini ancak bütünün gelişimindeki belli bir çağda göstermektedir.

Çağının Düşüncesi olarak Felsefe

Gelgelelim insanlar belli çağlarda yalnızca genel anlamda felsefe yapmazlar, çünkü bir halkın arasından doğan belli bir Felsefe söz konusudur ve düşüncenin duruş noktasının belirli karakteri halkın tininin tüm diğer yanlarına yayılan, onlarla son derece yakından ilişkili olan ve temellerini oluşturan aynı karakterdir. Bir Felsefenin tikel formu, o nedenle, arasında ortaya çıktığı halkın tikel anayasasıyla, kurumları ve hükümet biçimleriyle, ahlakıyla, toplumsal yaşamıyla ve yetenekleri, gelenekleri ve hazlarıyla çağdaştır; onun sanat ve bilimdeki girişim ve başarılarıyla, dinleriyle, savaşları ve dış ilişkileriyle, keza bu tikel ilke ve formun egemenliğini sürdürmüş olduğu Devletin çöküşüyle ve daha yüksek bir ilkenin belirip gelişme gösterdiği yeni Devletlerin meydana gelmesi ve ilerlemesiyle ilgili olarak da durum aynıdır. Zihin her bir durumda ulaşmış olduğu tikel özbilinç aşamasının ilkesini tüm çoklu doğasının kapsamı içinde detaylandırıp genişletmiştir. O hâlde, bir halkın Zihni zenginliği itibarıyla bir örgütleniştir ve bir Katedral gibi hepsi de tek bir bütünden kaynaklanan ve tek bir ereğe yönelmiş pek çok kemere, geçide, sütuna ve giriş salonuna bölünmüştür. Bu birçok yön arasındaki formlardan biri de Felsefedir. Peki hangi formdur o? En tam çiçekleniştir, Zihnin bütünlüğü içindeki Kavramıdır, tüm şeylerin bilinci ve tinsel özüdür, kendinde mevcut tin olarak çağın tinidir. Çok çeşitli bütün ona tek bir merkezde, kendini bilen Kavramda yansır.

Hıristiyanlık içerisinde özsel olan Felsefe Roma'da bulunamazdı, çünkü bütünün tüm değişik formları bir ve aynı belirli karakterin ifadesinden ibarettir. Bundan dolayı, siyasi tarihin, hükümet biçimlerinin, sanat ve dinin Felsefeyle olan ilişkisi onların Felsefenin nedeni olmaları ya da Felsefenin onların varoluş zemini olması şeklinde değildir –hepsi de aynı ortak kökene, çağın tinine sahiptir. Tek bir belirli varoluş, tek bir belirli karakterdir ki, tüm yanlara yayılıp kendini siyasette ve tüm farklı unsurlarda sergiler; tüm parçalarda dağılmadan duran bir koşuldur ve değişik parçaları, ne kadar türlü ve ilineksel olarak ortaya çıkarsa çıksın ve ne kadar birbiriyle çelişiyor gibi görünürse görünsün, gerçekte uyumsuzluk sergileyen hiçbir şey içermez. Bu tikel aşama kendinden önce gelen aşamanın ürünüdür. Gel gör ki, tikel

bir çağın tininin kendi bütün edimselliğini ve yazgısını kendi ilkesi gereğince nasıl şekillendirdiğini göstermek, tüm bu yapıyı kavramı içinde göstermek bizi burada aşıyor, zira bu bütün felsefi dünya-tarihinin konusu olacaktır. Bizi burada Felsefeyle ilişkili tinsel bir öğe içindeki Zihnin ilkesini ifade eden formlar ilgilendiriyor sadece.

Değişkenlik gösteren formları arasında Felsefenin konumu budur; buna göre o, çağıyla tamamen özdeştir. Ancak Felsefe içerik bakımından çağının üzerinde duramıyorsa da form bakımından bunu yapabilmektedir, çünkü çağının tözsel tininin düşüncesi ve bilgisi olarak o bu tini konusu haline getirmektedir. Felsefe çağının tininde olduğu ölçüde, her ne kadar Felsefe onu bir nesne ilişkisi içerisine yerleştirdiği için onun üzerinde olsa da, bu onun dünyadaki belirli içeriğini oluşturur. Gelgelelim bu ancak form bakımındandır, zira Felsefenin gerçekte başka hiçbir içeriği yoktur. Bu bilginin kendisi hiç şüphe yok ki Zihnin edimselliğidir, önceleri mevcut olmayan Zihnin öz-bilgisidir: O halde biçimsel farklılık aynı zamanda gerçek ve edimsel bir farklılıktır. Bilgi yoluyla Zihin varolan ile bilgi arasındaki ayrımı belirtik kılar; bu bilgi böylece yeni bir gelişme formu üreten şeydir. Yeni formlar başlangıçta bilginin sadece özel kipleridir ve böylelikle de yeni bir Felsefe üretilir: Fakat o, hâlihazırda daha geniş bir tin türü olduğu için, daha sonra edimsel forma ulaşacak olan tinin içsel doğum yeridir. Bununla aşağıda somut olarak daha öte ilgileneceğiz ve o zaman göreceğiz ki Grek felsefesi Hıristiyan dünyada edimselliğe geçmiştir.

Felsefenin Müttefik Diğer Bilgi Alanlarından Ayrılması

Diğer bilimlerin, kültürün tarihi ve hepsinden öte de sanatın ve dinin tarihi, kısmen içlerinde taşıdıkları öğelere ve kısmen de –Felsefe tarihiyle ilişkisi olan– kendi tikel konularına ilişkindir. Bu ilişkiden ötürü Felsefe tarihinin irdelenişi karmakarışık bir hâl almıştır. Eğer genel olarak kültüre sahip olmayla ve ardından da bilimsel kültürle ve gene ardından da halk mitleriyle ve yalnızca bunlarda içerilen dogmalarla ve dahası hâlihazırda spekülatif türdeki düşünceler olan ve kendisini bunlarda gösteren dinsel refleksiyonlarla ilgili olacaksa, o

zaman Felsefenin hiçbir sınırı söz konusu olmaz. Bu kısmen bizzat malzemeden ve onu işleyip hazırlamak için gereken emekten ötürü ve kısmen de o başka pek çok şeyle dolaysız bağıntı içinde olduğu için böyledir. Ama ayrım keyfî bir şekilde ya da rastgele yapılamaz, tersine temel belirlenimlerden türetilmelidir. Eğer salt Felsefenin adına bakacak olursak, tüm bu mesele onun tarihine ait olacaktır.

Bu malzemeden üç bakış açısından hareketle söz edeceğim, zira bu üç ilişkili yönü saf dışı edip Felsefeden ayırmak gerekiyor. Bunlardan ilki genel olarak bilimin bölgesi olarak değerlendirilen ve içinde anlağa dayalı düşüncenin başlangıçlarının söz konusu olduğu şeydir. İkinci bölge mitolojiye ve dine aittir; Felsefenin bunlarla olan ilişkisi genellikle hem Greklerin hem Hıristiyanların döneminde hasmane bir ilişki gibi görünür. Üçüncüsü ise felsefe yapmanın ve anlak metafiziğinin bölgesidir. Felsefeyle ilişkili olanın ne olduğunu ayırt ederken, Felsefe Kavramına ait olan ama bize bir dereceye kadar ondan ayrıymış gibi gelen bu husustaki öğeleri de hesaba katmamız gerekir: Böylelikle Felsefe Kavramıyla tanışıklık kurabiliriz.

Felsefenin Bilimsel Bilgiyle İlişkisi

Bilgi ve düşünce, kuşkusuz, Felsefenin öğesini oluşturdukları gibi, tikel bilimlerle ilişkili olan ne varsa onun da öğesini oluştururlar; ama bunların konuları esas olarak sonlu konular ve görünüştür. Bu içeriğe dair bilinen olgular derlemesi doğası gereği Felsefenin dışında bırakılır: Ne bu içeriğin ne de bu tür bir formun Felsefeyle bir ilişkisi vardır. Fakat bilimler sistematik olsalar ve kendilerine kaynaklık eden evrensel ilkeleri ve yasaları içerseler bile gene de sınırlı bir nesneler çevresiyle ilişkilidir. Nesnelerin kendileri gibi nihai ilkeler de varsayılır; yani, bunları meydana getiren kaynağı dış deneyim veya yüreğin duyguları, doğal veya eğitimli hak ve ödev duygusu oluşturur. Mantık ve düşüncenin belirlenimleri ve ilkeleri genel olarak bunların yönteminde varsayılmaktadır.

Düşünce formları ya da bilimlerde geçerli olan ve onların tüm içeriğinin nihai dayanağını oluşturan bakış açıları ve ilkeler, salt onlara özgü olmayıp, çağın ve halkın durumuna ve kültürüne ortaktır. Bu kül-

tür esasen bilince ve yaşama hükmeden tikel zihinsel güçlerin bütün kapsamına, genel fikirlere ve amaçlara dayanır. Bilincimiz bu fikirlere sahiptir ve onların nihai belirlenimler olarak görülmesine olanak tanır; yönetici ve birleştirici bağlar olarak onlardan yararlanır, ama onları bilmez, değerlendirme konusu bile yapmaz. Soyut bir örnek vermek gerekirse, her bir bilinç edimi Varlık gibi soyut bir düşünce belirlenimine sahiptir ve ona gerek duyar. "Güneş göktedir, üzüm salkımı olgunlaşmıştır" ve bu sonsuza kadar devam eder. Gene, daha yüksek bir kültürde, neden ve etki gibi, kuvvet ve kuvvetin tezahürü gibi ilişkiler söz konusudur. Onun tüm bilgisine ve fikirlerine böylesi bir metafizik nüfuz edip yönetir; insanlığı eylem ve itkiler bakımından meşgul eden tüm somut malzeme bu ağ içinde kavranır. Sıradan bilincimizde bu örgü ve onun ilmekleri çoklu bir malzeme içine gömülmüştür, zira bildiğimiz ve önümüzde bulduğumuz nesneleri ve ilgileri içerir. Bu ortak iplikler düzenlenip refleksiyonumuzun konusu haline getirilmez.

Biz Almanlar genel bilimsel bilgiyi artık nadiren Felsefe sayıyoruz. Ancak bunun izleri, örneğin, felsefe Fakültesinin Kiliseyi ve Devleti dolaysız amacı olarak almayan tüm Bilimleri içeriyor olmasında bulunmaktadır. Bununla bağıntılı olarak, şimdi bile İngiltere'de önemli bir tartışma konusu olan Felsefe adının anlamı gündeme gelmektedir. Doğa Bilimlerine İngiltere'de Felsefe denmektedir. İngiltere'de Thompson'un editörlüğünü yaptığı "Felsefe Dergisi", Hermbstädt'ın dergisi gibi, Kimya, Tarım, Gübreleme, Çiftçilik, Teknoloji gibi konuları ele alıp bunlarla ilgili icatları sunmaktadır. İngilizler barometre ve termometre gibi fiziksel aletlere felsefi aletler diyorlar. Teorilere ve özellikle de insan yüreğinin duygularından veya deneyimden türetilen ahlaka ve ahlak bilimlerine de Felsefe deniyor ve son olarak durum, Politik Ekonomi teorileri ve ilkeleriyle ilgili olarak da böyledir. O hâlde en azından İngiltere'de Felsefe adına saygı duyulmaktadır. Bir süre önce Liverpool Lordunun başkanlığı altında, bakanlık yapan Canning'in de hazır bulunduğu bir resmî yemek düzenlenmişti. Bakan teşekkürlerini sunarken, felsefi hükümet ilkelerini hayata geçirdiği için İngiltere'yi kutlamıştı. En azından orada Felsefe sözcük anlamına göre alınmamıştır.

Bununla birlikte, kültürün henüz daha başlangıç dönemlerinde, bu Felsefe ve genel bilgi karışımıyla daha sık karşılaşırız. Uluslardan birinde öyle bir dönem gelir ki, zihin kendini evrensel konulara verir, örneğin doğal şeyleri genel anlak kiplerinin altına getirmeye çalışarak onların nedenlerini öğrenmeye uğraşır. İşte o zaman bir halkın felsefe yapmaya başladığı söylenir, çünkü bu içerik Felsefeyle ortak bir şekilde düşünceye sahiptir. Böyle dönemlerde Doğanın tüm sıradan olayları hakkında kimi kanılar buluyoruz, ayrıca zihinsel maksimleri, ahlaki vecizeleri, ahlaka dair genel ilkeleri, iradeyi, ödevi, vb. de buluyoruz ve bunları ifade etmiş olanlara bilge insanlar veya filozoflar dendiğini görüyoruz. Grek felsefesinin başlangıç dönemlerinde böylece yedi bilgeyle ve İyonya filozoflarıyla karşılaşıyoruz. Felsefi önermeler gibi görünen birtakım fikirler ve keşifler onlardan bize ulaşmıştır. Bu şekilde, sözgelimi Thales güneş ve ay tutulmasının ayın veya yeryüzünün araya girmesi nedeniyle olduğunu açıklamıştır. Buna teorem denir. Pythagoras seslerin uyumu ilkesini bulmuştur. Başkalarının da yıldızlar hakkında fikirleri olmuştur: Göklerin gök alanı boyunca dünyayı çevreleyen ebedî ateşi görmemizi sağlayan delikli metalden oluştuğu farz edilmiştir. Anlağın ürünleri olan bu tür önermeler her ne kadar salt duyusal bakışın geride bırakılmış olduğuna ve ayrıca bu nesnelerin yalnızca imgelem tarafından tasarlandığına işaret ediyor olsalar da Felsefe tarihine ait değildir. Böylece yer ve gök tanrısızlaşmıştır, çünkü anlak dışsal ve doğal nitelikleri olan şeyleri Zihinden ayırt etmektedir.

Sonraki zamanlarda bilimlerde yeniden canlanma dönemi bu açıdan dikkate değerdir. Devlet, vb. hakkındaki genel ilkelere ifade kazandırılmıştır ve onlardaki felsefi yan şaşmazdır. Hobbes'un ve Descartes'ın felsefi sistemleri bu yere aittir: Descartes'ın yazıları felsefi ilkeler içerir, ama Doğa Felsefesi tamamen empiriktir. Hugo Grotius, içinde halkın tarihsel açıdan yasa olarak gördüğü şeyin, *consensus gentium**, ana unsur olduğu bir uluslararası hukuk kaleme almıştır. Tıp önceleri yalıtık bir olgular derlemesi ve astrolojinin, vb. karıştığı teosofik bir bileşim iken (tedavilerin kutsal emanetlerle gerçekleştirilmesinin üzerinden pek de uzun bir zaman geçmedi),

* Halk mutabakatı – *çev. notu.*

insanların Doğanın yasalarını ve kuvvetlerini keşfe koyulduğu yeni bir doğayı görme tarzı gözde hale geldi. Skolastik Felsefenin metafiziğine ya da Dine göre doğal şeylere ilişkin *a priori* uslamlama artık tek edilmiştir. Newton'un Felsefesi Doğa Biliminden, yani Doğanın yasalarına, kuvvetlerine ve genel yapısına dair gözlem ve deneyimden türetilen bilgiden başka bir şey içermez. Bu, Felsefenin ilkesine ne denli aykırı gibi görünürse görünsün, şu olgu bakımından ortaktırlar: Her ikisinin de temelleri evrenseldir ve dahası, bu deneyimi *Ben* edinmişimdir ki, benim bilincime dayanır vc anlamını benim aracılığımla kazanır.

Bu form, genel yönü itibarıyla, pozitif olana zıttır ve özellikle de Dine ve ondaki pozitif olana karşıt olarak ortaya çıkmıştır. Nasıl ki Ortaçağda Kilise evrensel hakikatler olarak kendi dogmalarına sahip idiyse, şimdi de insan "kendi düşüncesi"nin, duygu ve fikirlerinin tanıklığından hareketle bunlara karşı bir güvensizlik oluşturmuştur. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, "benim kendi düşüncem" ifadesi bir laf kalabalığından ibarettir, çünkü her birey kendisi için düşünmek zorundadır, hiç kimse bunu başkası için yapamaz. Aynı şekilde, bu ilke tanınmış anayasaların aleyhine de dönmüş ve farklı ilkeler arayarak bunlarla eskilerini düzeltmeye çalışmıştır. Devletin evrensel ilkeleri artık ortaya konulmuş durumdadır, oysa eskiden, din pozitif olduğu için, uyrukların prenslere olan itaatinin ve tüm yetkenin zemini de pozitif'ti. Yüce Efendi'nin kutsadığı kişiler olarak krallar –Yahudi kralları böyleydi– iktidarlarını Tanrı'dan türetiyorlardı ve bir tek Ona hesap vermek zorundaydılar, çünkü tüm yetke Tanrı tarafından verilmiştir. Bu pozitif karakter nereden türetilmiş olursa olsun, teoloji ve hukuk o zamana dek bütününde sabit ve pozitif bilimlerdi. Bu dış yetke karşısında refleksiyon hayata geçirildi ve özellikle İngiltere'de kamu hukukunun ve medeni hukukun kaynağı bundan böyle Musa'nın Yasası gibi salt Tanrı'dan türetilen yetke değildi artık. Kralların yetkesi için, Devlette ima edilen erek gibi, halkın iyiliği gibi başka bir gerekçe arandı. Bu bambaşka bir hakikat kaynağını oluşturmaktadır ve vahyedilmiş, verilmiş ve pozitif olanın karşıtıdır. Yetkeninkinden başka bir zeminin bu ikamesine felsefe yapmak denmiştir.

Bilgi o zamanlar sonlu olanın bilgisiydi –bilgi içeriğinin dünyası. Bu içerik insan aklının şahsi içgörüsünden ileri geldiği için, insan eylemlerinde bağımsız hale gelmiştir. Zihnin bu bağımsızlığı, her ne kadar Felsefe Kavramı onu sonlu nesnelerle sınırlayan bu biçimsel belirlenimle henüz tüketilmiş olmasa da Felsefenin gerçek uğrağıdır. Bu bağımsız düşünceye saygı duyulur, ona insani bilgelik ya da dünya bilgeliği denmiştir, çünkü nesne olarak dünyevi şeyleri alıyor ve kökenini de dünyada buluyordu. Felsefenin anlamı buydu ve insanlar da haklı olarak onu dünya bilgeliği olarak adlandırmıştır. Frederick von Schlegel Felsefeyi bu adıyla yeniden canlandırmış ve bununla da din gibi daha yüksek alanlarla ilgili şeylerin ayrı tutulması gerektiğini göstermeyi arzulamıştır; pek çok takipçi bulmuştur. Felsefe gerçekten de sonlu şeylerle meşgul olur, ama, Spinoza'ya göre, tanrısal İdea'ya dayandığı ölçüde: O hâlde dinle aynı ereğe sahiptir. Kilise, artık Felsefeden de ayrılmış olan sonlu bilimlere karşı, nesneleri sonlu olandan ibaret olduğu için, insanları Tanrı'dan uzaklaştırdıkları yönünde itirazda bulunmuştu. İçeriğin bakış açısından kavranan onlardaki bu eksiklik bizi Felsefeyle müttefik ikinci alana, yani Dine götürüyor.

Felsefenin Dinle İlişkisi

Bilginin ilk alanının Felsefeyle esas olarak biçimsel ve bağımsız bilgi sayesinde ilişkili olması gibi, Din de içeriği bakımından bu ilk bilgi türü veya alanından tamamen farklı olsa da yine bu sayede Felsefeyle ilişkilidir. Nesnesi dünyevi olmayıp, sonsuz olandır. Felsefe sanatla ve özellikle de Dinle ortak olarak tamamen evrensel nesnelerden oluşan bir içeriğe sahiptir; en yüksek İdea, onların oluşturduğu tarz içinde, felsefi-olmayan duygu, algılayan ve imgeleyen bilinç için vardır. Kültürün zaman içindeki ilerleyişinde Dinin belirmesi Felsefenin ortaya çıkmasını öncelediği için, bu durumu gerçekten de hesaba katmak gerekir ve Felsefe Tarihinin başlaması için gereken şartlar buna dayanmak zorundadır, çünkü Dine ait olan şeylerin bu tarihten ne ölçüde dışlanacağı ve başlangıcın Dinle yapılamayacağı gösterilmelidir.

Dinde, hiç şüphe yok ki, insan soyları dünyanın doğasına dair fikirlerini, doğanın ve anlığın tözünü ve insanın bununla ilişkisini ifade etmişlerdir. Bilinçlerinin nesnesi burada Mutlak Varlıktır; bu da onlar

için, eşsiz biçimde, uzaktaki veya yakındaki, az çok dostane ya da korkunç ve ürkütücü olan bir "başkası," bir "öte"dir. İbadet ediminde ve formlarında insan bu karşıtlığı ortadan kaldırır ve kendisini onun Varlığıyla birlik bilincine, Tanrı Kayra'sı duygusuna veya buna bağımlılığa yükseltir, şu bakımdan ki Tanrı insanlığı kendisiyle uzlaştırmıştır. Greklerdeki kavrayışta, örneğin, bu varoluş insan açısından hâlihazırda kendinde ve kendi için olan ve dostane bir şeydi ve dolayısıyla da ibadet bu birliğin hazzından ibaretti. Şimdi ise bu varoluş kendinde ve kendi için varolan akıldır, evrensel ve somut tözdür, ilk nedeni bilinçte kendine nesnel olan Zihindir; öyleyse bu tasarımda sadece genel olarak akıl değil, evrensel sonsuz akıl söz konusudur. O nedenle, Dini başka her şeyden önce Felsefe gibi kavramak gerekir ki, bu onu akıl içinde bilmek ve kavramak demektir; zira kendini-vahyeden aklın işidir ve aklın en yüksek formudur. Halkın dinini rahiplerin sahtekârlık yaparak şahsi çıkarları için uydurmuş olduğu yönündeki fikirler bu yüzden saçmadır; Dini keyfî bir mesele ya da bir aldatma olarak görmek sapkın olduğu kadar ahmakçadır da. Rahipler Dine sık sık saygısızlık etmiştir –Dinin dışsal ilişkilerinin ve zamansal varoluşunun bir sonucu olan bir olasılık. Bu nedenle, onu bu dışsal bağıntı içinde şurada burada ele geçirmek mümkündür, ama Din olduğu içindir ki gerçekte sonlu ereklere ve bunların getirdiği güçlüklere meydan vermez ve onların çok üzerine yükselmiş bir alan oluşturur. Zihnin bu alanı gerçekte Hakikatin Kutsal mekânının kendisidir, içinde duyusal dünyanın arta kalan yanılsamalarının, sonlu fikir ve ereklerin, sanı ve heves alanının çözüldüğü Kutsal mekândır.

Bu rasyonel malzeme, gerçekte dinlerin içeriği olduğu ölçüde, şimdi soyutlanıp birtakım tarihsel teoremler olarak ifade edilebilirmiş gibi görünebilir. Felsefe Dinle aynı temel üzerinde durur ve aynı nesneye sahiptir –kendinde ve kendi için varolan evrensel akıl; Zihin bu nesneyi, Dinde ibadet edimi ve formu içinde yapıldığı gibi, kendisinin kılmayı arzular. Gelgelelim Dinde mevcut olan form Felsefedekinden farklıdır ve bundan ötürü bir Felsefe Tarihi de bir Din Tarihinden farklıdır. İbadet refleksiyonun işleminden ibarettir; Felsefeyse uzlaşmayı düşünen bilgi aracılığıyla sağlamaya girişir, çünkü Zihin Varlığını kendisiyle doldurmayı arzulamaktadır. Felsefenin nesnesiyle olan

ilişkisi düşünen bilinç formundadır; Dinde ise durum farklıdır. Fakat ikisi arasındaki ayrımı, düşünce sanki Dinde değil de sadece Felsefede bulunuyormuş gibi soyut bir şekilde kavramamak gerekir. Dinin de fikirleri ve evrensel düşünceleri vardır. İkisi çok yakından ilişkili olduğu için, Felsefe tarihini Pers felsefesinden, Hint felsefesinden veya benzer bir felsefeden türetmek eski bir âdettir –tüm Felsefe tarihlerinde hâlâ bir ölçüde muhafaza edilen bir âdet. Bundan dolayı, yine genel olarak inanılan bir efsanedir ki, Pythagoras felsefesini Hindistan'dan veya Mısır'dan almıştır; bu halkların bilgeliğinin ünü –ki bu bilgelik Felsefeyi de içeriyor olacak şekilde anlaşılır– oldukça eskidir. Roma İmparatorluğu dönemine dek Batıda baştan sona hâkim olan Doğulu fikirler ve dinsel ibadet de keza Doğu Felsefesi adını taşır. Hıristiyan Din ve Felsefenin Hıristiyan dünyada daha kesin bir şekilde ayrılmış olduğu düşünülür; öte yandan, bu Doğulu zamanlarda ise, içerik Felsefe formunda kalmaya devam ettiği ölçüde, Din ve Felsefe henüz bir gibi kavranmaktadır. Bu fikirlerin yaygınlığını değerlendirmek ve bir Felsefe tarihi ile dinsel fikirler arasındaki ilişkilere bir sınır getirmek için, dinsel fikirleri felsefi teoremlerden ayıran form konusunda daha öte kimi hususları belirtmek gerekebilir.

Din evrensel düşünceyi sadece mitlerinde, fikirlerinde, imgelerinde ve kati ve pozitif tarihlerinde *implicite* bulunan içsel içerik olarak taşımaz, ki bu durumda içeriği ilkin teoremler formunda bu tür mitler içerisinden kazıp çıkarmamız gerekir, tersine içeriğini genellikle düşünce formunda *explicite* taşır. Pers ve Hint Dinlerinde dahi oldukça derin, yüce ve spekülatif düşünceler ifade edilmektedir. Hatta, Kilise Babalarının Felsefesinde olduğu gibi, Dinde doğrudan doğruya ifade edilen felsefelerle bile karşılaşıyoruz; onda Teoloji ile Felsefenin birliği, ya da isterseniz, karışımı bulunmaktadır ki bu bizi pekâlâ şaşırtabilir. Bir taraftan, Felsefenin Din Bilimi olarak Teolojiden ya da bilinç olarak Dinden nerede ayrıldığı sorusu, başka bir taraftan da Dine ait olanı Felsefe tarihinde ne ölçüde hesaba katmak zorunda olduğumuz sorusu karşımıza çıkıyor. Bu son sorunun yanıtını gene üç yönden ele almak gerekir: İlk olarak, Dinin mitsel ve tarihsel yönü ve bunun Felsefeyle olan ilişkisi; ikinci olarak, doğrudan doğruya Dinde ifade edilen teoremler ve spekülatif düşünceler; üçüncü olarak da Teoloji içerisindeki Felsefe.

α. Felsefe ile Din arasındaki Fark

Dinin mitsel yönünün ya da genel olarak tarihsel ve pozitif yanın değerlendirilmesi ilgi çekicidir, çünkü bundan hareketle form konusundaki farklılık bu içeriğin ne bakımdan Felsefeye antagonist olduğunu gösterecektir. Gerçekten de bağıntılarıyla birlikte alındığında bu farklılık bariz bir tutarsızlığa dönüşür. Bu türlülük yalnızca bizim temaşamızda bulunmaz, tersine tarihteki oldukça belli bir öğeyi oluşturur. Felsefe onun başlangıcını ve bilgi tarzını gerekçelendirmesini ister ve bu nedenle de Felsefe kendini Dine karşıtlık içine yerleştirmiştir. Diğer taraftan Din ve Kiliseler de Felsefeyle savaşmış ve onu mahkûm etmiştir. Grek halk dini bile bazı filozofları sürgüne yollamıştır, ama karşıtlık Hıristiyan Kilise durumunda çok daha aşikârdır. Öyleyse soru Felsefe tarihinde Dinin dikkate alınıp alınmayacağı değildir sadece, zira yaşanmış bir şeydir ki, Felsefe Dini, Din de Felsefeyi dikkate almıştır. Birbirlerini rahat bırakmamış oldukları için bizim de onları rahat bırakmaya hakkımız yok. O nedenle bu ikisi arasındaki ilişkiden kesin bir şekilde, açıkça ve dürüstçe söz etmeliyiz –Fransızların dediği gibi, *aborder la question.** Böyle bir tartışma sanki fazlasıyla hassas bir konuymuş gibi duraksamamalı ya da lafı dolandırarak kendimizi kurtarmaya çalışmamalıyız; sonunda ne demek istediğimizi kimse anlamasın diye bahaneler veya numaralar aramaya da kalkmamalıyız. Dini kendi haline bırakmak istiyor gibi görünmemeliyiz. Felsefenin güçlerini Dine karşı yöneltmiş olduğu gerçeğini gizlemek istiyor gibi görünmekten başka bir şey değildir bu. Aslında buna neden olan Dindir, yani teologlardır; onlar Felsefeyi görmezden gelirler, ama yalnızca keyfî uslamlamalarında çelişkili oldukları anlaşılmasın diye.

Din şunu talep ediyormuş gibi görünebilir: İnsan evrensel meseleleri düşünmekten ve Felsefeden kaçınmalıdır, çünkü bunlar salt dünya bilgeliğidir ve insani işleri temsil etmektedir. Burada insan aklı tanrısal olana karşıttır. İnsanlar hakikaten de tanrısal öğreti ve yasalar ile insanın güç ve icatları arasındaki ayrıma alışmışlardır, öyle ki bilinçten, insanlığın zekâ veya iradesinden ileri gelen her şey tezahürleriyle birlikte

---

* sorunu çözmeye çalışmak, *–çev. notu.*

bu ikincisinin altında toplanır ve böylelikle de tüm bunlar Tanrının bilgisine ve tanrısal vahyin kutsal kıldığı şeylere karşıt hale gelir. Bu karşıtlığın ifade ettiği bu insansal olanın değersizleştirilişi, şu noktadan sonra daha da ileriye gider: Hiç şüphe yok ki insanın Tanrı'nın Doğadaki bilgeliğine hayranlık duymasının beklendiği ve her bir zerrenin, dağların, tüm görkemiyle Lübnan sedir ağaçlarının, dallarda şarkı söyleyen kuşların, hayvanların üstün beceri ve evcil içgüdülerinin, tüm bunların Tanrı'nın eseri olarak göklere çıkarılması gerektiği görüşünü ima etmektedir, ama aynı zamanda Tanrı'nın bilgeliğine, iyiliğine ve adaletine insan işlerinde de işaret edildiğini ima eder –insanın eğilim ve yasalarında veya iradi olarak yapılan eylemlerde değil de, insanın yazgısı durumunda olduğu gibi, dünyanın olağan seyri bakımından, yani bilgi ve özgür irade ile ilişkisinde dışsal ve hatta rastgele olan bakımından. Dışsal ve ilineksel şeyler böylece kesin bir şekilde Tanrı'nın eseri olarak; kökenini iradede ve vicdanda bulan şeyler ise insanın eseri olarak görülmektedir. Dışsal ilişkiler, durumlar ve olaylar ile insanın genel amaçları arasındaki uyum kuşkusuz daha yüksek türde bir şeydir, ama ancak bu uyum doğal erekler –yiyeceğini bulan bir serçenin yaşamındakiler gibi– değil de insani erekler bakımından ele alındığı için bu böyledir. Peki, eğer her şeyin doruk noktası Tanrı'nın Doğayı yönetmesinde bulunuyorsa, özgür irade nedir o zaman? Tanrı tinsel olanı yönetmiyor mu, ya da daha ziyade O bizzat tinsel olduğundan, tinsel olanın içinde yönetmiyor mu? Ve tinsel alanı yönetmek veya tinsel alan içinde yönetmek Doğayı yönetmekten veya Doğa içinde yönetmekten daha yüksek bir şey değil mi? İnsani olana karşıt şekilde genel olarak doğal şeylerde, ağaçlarda ve hayvanlarda açığa çıktığı üzere Tanrı'ya duyulan bu hayranlık, tanrısal olana ilişkin bilgisini ibis kuşundan veya kedi ve köpeklerden türeten antik Mısırlıların dininden çok mu uzak sanki? Ya da ineklere ve maymunlara büyük hürmet beslemiş olan ve hâlâ da besleyen ve bu hayvanların bakımı ve beslenmesiyle titizlikle ilgilenip de insanların açlık çekmesine müsaade eden –bu hayvanları keserek veya hatta onların yemlerini yiyerek açlıklarını gidermeleri durumunda suç işlemiş olacaklardır– antik ve modern Hintlilerin acınası koşullarından farklı mı?

Bu tür bir görüş, Doğayla ilgili olarak insan eylemlerinin Tanrı'ya karşı saygısızlık olduğunu ifade ediyor gibi görünmektedir; Doğanın işleri tanrısal işlerdir, ama insanın ürettiği şeyler ise Tanrı'ya karşı saygısızlıktır. Gelgelelim insan aklının üretimlerine en azından Doğa kadar saygı duyulabilir. Bununla birlikte, böyle yaparak akla bize izin verilenden daha azını teslim etmiş oluyoruz. Şayet hayvanların yaşamı ve eylemi kutsal ise, insanın eylemi çok daha yüksekte durmalı ve karşılaştırılamayacak denli daha yüksek bir anlamda tanrısal denmeye değer olmalıdır. İnsan düşüncesinin üstünlüğü derhâl kabul edilmelidir. Bu konuda İsa şöyle diyor: "Havadaki kuşlara bak," (bunlara İbis kuşunu ve *Kokilas*'ı da dâhil edebiliriz), "siz onlardan çok daha iyisi değil misiniz? Öyleyse, tarlanın üstünü otlarla –ki, bugün vardırlar, yarın ocağa atılırlar– örten Tanrı sizi hiç giydirmez olur mu?" İnsanın, Tanrı imgesinin, hayvanlar ve bitkiler karşısındaki üstünlüğü gerçekten de kendinde ve kendi için saptanmıştır, ama tanrısal öğenin nerede aranıp görülmesi gerektiği sorulurken, bu tür ifadeler kullanarak üstün olana değil de sadece aşağı doğaya işaret edilmektedir. Aynı şekilde, Tanrı'nın bilgisiyle ilgili olarak da İsa'nın Onun bilgisini ve Ona imanı ne doğanın yaratıklarına duyulan hayranlığa ne onlar üzerindeki egemenlik karşısındaki şaşkınlığa ne de işaretlere ve mucizelere, tersine Tinin tanıklığına yerleştirmiş olması dikkat çekicidir. Tin Doğadan sonsuzca yüksektedir, Tanrısal Doğa onda kendini Doğada olduğundan daha çok sergiler.

Fakat kendinde ve kendi-için olan evrensel içeriğin ilk defa Felsefeye ait olduğu form Düşüncenin formudur, bizzat evrenselin formudur. Buna karşılık, bu içerik Dinde dolaysız ve dışsal algı içindir ve dahası sanat aracılığıyla tasarım ve duyum içindir. Mana duyusal doğa içindir; bu içeriği kavrayan Zihnin tanıklığıdır. Bunu daha açık kılmak için, bizim ne olduğumuz ve neye sahip olduğumuz ile ne olduğumuzu ve neye sahip olduğumuzu nasıl bildiğimiz, yani bunu hangi biçimde bilip nesnemiz olarak sahip olduğumuz arasındaki farkı hatırlamak gerekiyor. Bu ayrım son derece önemli bir husustur ve yalnızca soyların ve bireylerin kültüründe söz konusudur. Biz insanız ve aklımız var; içimizde, hem duygularımızda, zihnimizde ve yüreğimizde hem de genel olarak öznel doğamızda insansal olan, ya da hepsinden öte,

rasyonel olan titreşip durur. Bu titreşimin ve devimin sonucunda, tikel bir içerik bizim içeriğimiz olur ve bizim kendimiz gibidir. İçerdiği belirlenimlerin çoklu doğası bu içsel doğa içerisinde yoğunlaşmış ve onun içerisine gömülmüştür –kendinde ve evrensel tözselliği içinde Zihnin karanlık bir devinimi. İçerik bu şekilde kendimizin yalın soyut kesinliğiyle ve özbilinçle doğrudan özdeştir. Zihin, bununla birlikte, Zihin olduğu içindir ki, gerçekten bilinç olarak vardır. Yalınlığı içinde kendi içerisinde sınırlı olan, kendine nesnel olmalı ve bilinmeye başlamalıdır. Tüm farklılık bu nesnelliğin tarz ve yönteminde, dolayısıyla da bilincin tarz ve yönteminde yatar.

Bu yöntem ve tarz, salt duygunun yavanlığının ifadesinden en nesnel forma, kendinde ve kendi için nesnel olana, Düşünceye uzanır. En yalın, en biçimsel nesnellik, bu duygu için ve ona uygun düşen zihin durumu için, ibadet, dua, vb. gibi sözlerde ifade edildiği gibi, bir adın ifade edilmesidir. "Dua edelim" ve "İbadet edelim" gibi ifadeler bu duygunun anımsanmasından ibarettir. Fakat "Tanrı'yı düşünelim" ifadesi beraberinde daha fazlasını getirir; bu tözsel duygunun mutlak bir şekilde kapsayıcı içeriğini ve nesnesini –ki, öznel özbilincin etkinliği olan salt duyumdan farklıdır veya form olan bu etkinlikten ayırt edilmiş içeriktir– ifade eder. Gelgelelim bütün tözsel içeriği kendi içinde kapsayan bu nesnenin kendisi henüz gelişmemiştir ve tamamen belirlenimsizdir. Bu içeriği geliştirmek, ilişkilerini kavramak, ifade etmek ve bilince getirmek Dinin başlangıcı, oluşumu ve tezahürüdür. Bu gelişmiş içeriğin nesnelliğe ilk kez sahip olduğu form, dolaysız algının, duyusal tasarımın veya doğal, fiziksel veya zihinsel tezahür ve koşullardan türetilmiş daha tanımlı bir tasarımın formudur.

Gelip geçici görünüşe bir kalıcılık ve uyum kazandırarak nesnelliğin duyuma geçmesini sağlaması bakımından Sanat bu bilinci meydana getirmektedir. Şekilsiz, dinî bir taş, salt bir mekân, kısacası nesnellik arzusunun ilk defa bağlandığı her ne varsa, bilinebilen ve şimdi bilinç için mevcut olan formunu, özelliğini, belirli karakter ve içeriğini Sanattan alır. Sanat böylece halkın öğretmeni olmuştur. Örneğin, Herodotos'a göre (II. 53) "Greklerin Teogoni'lerini oluşturmuş olan" Homeros ve Hesiodos'ta durum böyleydi, çünkü onlar nerede ve ne

tür karışıklıklar içinde bulunursa bulunsun halkın tiniyle uyum içinde olan fikir ve gelenekleri belirli imgelere ve fikirlere yükseltip sağlamlaştırmışlardı. Burada söz konusu olan, hâlihazırda düşüncede, fikirde ve sözcüklerde tam bir gelişime ulaşmış bir Dinin zaten eksiksiz bir şekilde ifade edilmiş olan içeriğine salt kendine has bir şekilde ifade veren bir sanat değildir; yani dinsel veya tarihsel nesneleri ele alırken hâlihazırda mevcut olan fikir ve düşünceleri kendine temel alan modern sanatın yaptığı gibi, konusunu taşa, tuvale veya sözcüklere aktaran bir sanattan söz etmiyoruz. Bu Dinin bilinci daha ziyade düşünen imgelemin veya yalnızca imgelem vasıtasıyla kavrayan ve onun formlarında ifade bulan düşüncenin ürünüdür.

Eğer sonsuz Düşünce, mutlak Zihin kendini gerçek Dinde bildirmişse ve bildiriyorsa, içinde kendini bildirdiği şey yürektir, sonlunun tasarlayan bilinci ve anlağıdır. Din salt her tür kültüre yönelmekle kalmaz. "Müjde yoksullara vazedilmiştir," ama açık bir şekilde yüreğe ve zihne yönelmiş Din olarak o, öznellik alanına ve dolayısıyla da sonlu tasarım yöntemlerinin bölgesine girmelidir. Algılayan ve algılar üzerine düşünen bilinçte insan, mutlağa ait olan spekülatif ilişkiler açısından, ister gerçek anlamında ister sembolik anlamında olsun, sonsuzun niteliklerini ve ilişkilerini kavramasına ve ifade etmesine yarayacak sadece sonlu ilişkilere sahip olur.

Tanrı'nın en önceki ve dolaysız bildirilişleri olarak Dinde, tasarımın ve tasarlayan sonlu düşüncenin formu Onun bilinçte Kendine varoluş verdiği biricik form olamaz, ama bu form içinde de ortaya çıkması gerekir, çünkü dinsel bilinç açısından kavranabilir yegâne form budur. Bunu açıklığa kavuşturmak için kavramanın ne anlama geldiği konusunda bir şeyler söylemek gerekiyor. Kavramada, bir yandan, yukarıda belirtildiği üzere, Zihnin mutlak Varlığı olarak Zihne gelip onu en içerden etkileyen, bir yanıt bulan ve böylelikle de teyit edilmiş olan içeriğin tözsel temeli söz konusudur. Kavrama için gereken birinci mutlak koşul budur; kendinde orada bulunmayan şey onun içerisine giremez veya onun için olamaz –yani sonsuz ve ebedî olan bir içerik. Zira sonsuz olarak tözsel, tam da ilişkili olduğu şeyde hiçbir sınırlama taşımayandır, aksi takdirde sınırlanmış olur ve gerçek tözsel olmazdı.

Ve kendinde olmayıp, sonlu ve dışsal olan tek şey Zihindir; zira sonlu ve dışsal olan bundan böyle kendinde olmayıp, tersine başkası için olandır, bir ilişki içine girmiş olandır. Fakat, öte yandan, gerçek ve ebedî olanın Zihin için olması, bilinmesi, yani sonlu bilince girmesi gerektiği için, Zihin sonludur ve bilincinin tarzı da sonlu şeylerin ve ilişkilerin tasarım ve formlarına dayanır. Bilinç için bu formlar tanıdık ve bilindiktir –onun kendine mal edip tasarımının evrensel ortamı olarak oluşturduğu, bilince gelen her şeyin o orada kendine sahip olup kendini bilebilsin diye çözülmek zorunda olduğu genel sonsallık kipi.

Dinin iddiası, bize onun aracılığıyla vahyedilen Hakikatin tezahürünün insana dışarıdan verilen bir şey olduğudur ve bundan ötürü de öne sürülür ki, insan alçakgönüllü bir şekilde buna rıza göstermelidir, çünkü insan aklı ona kendi başına ulaşamaz. Pozitif Din, hakikatlerinin, kaynağını bildirmeksizin varolduğunu iddia eder, öyle ki verili içerik aklın üstünde ve ötesindedir. Hakikatin bilinmesi bir peygamber veya başka bir tanrısal araç vasıtasıyla sağlanır: Nasıl ki tarımı ve evliliği getirmiş olan Ceres ve Triptolemos bu yaptıklarından ötürü Grekler tarafından onurlandırılmışsa, Musa'ya ve Muhammed'e de insanlar şükranlarını sunmuşlardır. Hakikat hangi birey aracılığıyla verilmiş olursa olsun, dış malzeme tarihseldir ve bu da kişi öğretinin ifadesi olmadığı için mutlak içerik açısından ilgisizdir. Gel gör ki, Hıristiyan dini şöyle bir karakteristiğe sahiptir ki, Tanrı'nın Oğlu karakteriyle İsa'nın Kişiliği Bizzat Tanrı'nın doğasından pay almaktadır. İsa şayet Hıristiyanlar için Pythagoras, Sokrates veya Columbus gibi bir öğretmen olsaydı sadece, burada hiçbir tanrısal içerik, Tanrı'nın doğası hakkında bildirilen hiçbir vahiy veya bilgi söz konusu olmazdı –bizim hakkında bilgi edinmeyi arzuladığımız yegâne şey ise budur.

Hakikatin, hangi aşamaya ulaşmış olursa olsun, hiç şüphe yok ki insanlara öncelikle duyusal bir şekilde tasarlanan mevcut bir nesne gibi dışarıdan gelmesi gerekir, tıpkı Musa'nın Tanrı'yı yanan çalıda görmesi ve Greklerin de tanrıyı heykel veya başka temsiller yoluyla bilinçli varlığa taşıması gibi. Fakat daha öte olgu şudur ki, bu dışsal form ne Dinde ne de Felsefede varolmaya devam eder, bu mümkün de değildir. Bir imgelem formunun veya İsa gibi tarihsel bir formun

tin için tinsel olması gerekir; o nedenle de dışsal bir malzeme olmaya son verir, çünkü dışsallık formu ölüdür. Tanrı'yı "Tinde ve Hakikatte" bilmeliyiz. O mutlak ve edimsel Tindir. İnsan tininin bu Tinle olan ilişkisi şu aşağıdaki hususları içermektedir.

İnsan bir Dini benimsemeye karar verdiği zaman kendisine "Nedir benim bu imanımın zemini?" diye sorar. Hıristiyan Dininin yanıtı şöyledir -- "Tinin kendi içeriğine şahitlik etmesi." İsa mucizeler görmek istedikleri için Ferisileri azarlamıştı; Tini ancak Tin kavrar, mucize ise bu Tinin önsezisinden ibarettir; mucize doğa yasalarının askıya alınmasıysa şayet, doğanın işleyişindeki gerçek mucize Tinin bizzat kendisidir. Kendinde Tin bu kendini kavramadan ibarettir. Yalnızca tek bir Tin, evrensel tanrısal Tin vardır. Bu salt o her yerde bulunduğu için böyle değildir; onu esas itibarıyla birçok bireyde veya tüm bireylerde bulunan dışsal bir bütünlük gibi her şeye ortak bir şey olarak kavramamak gerekir; tersine, her şeye yayılan bir şey olarak, kendiyle kendi "başkası"nın bir görünümünün birliği olarak, öznel ve tikelin birliği olarak anlaşılmalıdır. Evrensel olarak o kendine nesnedir ve böylece bir tikel olarak belirlenmiş olup bu bireydir: Ama evrensel olarak o bu kendi "başkası"na uzanır, öyle ki onun "başkası" ve kendisi birde kapsanmaktadır. Gerçek evrensellik, popüler bir şekilde ifade etmek gerekirse, iki gibi görünür –bizzat evrensele ve tikele ortak olan şey. Kendini anlarken bir bölünme meydana gelir ve Tin de anlaşılan şeyle anlayan kişinin birliğidir. Kavranan tanrısal Tin nesneldir; öznel Tin ise kavrayan. Fakat Tin edilgin değildir ya da edilginlik ancak geçici olarak söz konusu olabilir; tek bir tinsel tözsel birlik söz konusudur. Öznel Tin etkindir, ama nesnel Tin bizzat bu etkinliğin kendisidir; etkin öznel Tin tanrısal olanı kavrayan şeydir ve onu kavrarken de kendisi bizzat bu Tanrısal Tindir. Tinin bir tek kendiyle olan ilişkisi mutlak belirlenimdir; tanrısal Tin kendi cemaati ve mevcudiyeti içinde yaşar. Bu kavrayışa İman denmiştir, ama bu tarihsel bir iman değildir; bu orijinal imana yalnızca biz Lutherciler –Ben bir Lutherciyim ve hep öyle kalacağım– sahibiz. Bu birlik Spinoza'nın tözü değildir, kendini ebedî kılan ve evrensellikle ilişkilenen özbilinçteki idrak eden Tözdür. İnsan düşüncesinin sınırlarından söz etmek boşunadır; Dinin biricik ereği Tanrı'yı bilmektir. Dinin içeriğine dair Tinin şahitliği biz-

zat Dinin kendisidir; bu hem tanıklık eden hem de aynı zamanda bu tanığın kendisi olan bir şahitliktir. Tin kendini kanıtlar ve bunu da ilkin kanıtta yapar; o ancak kendini kanıtladığı ve kendini gösterdiği veya sergilediği içindir ki kanıtlanmıştır.

Daha öte söylemek gerekir ki, bu şahitlik, bu içsel kıpırtı ve özbilinç, takvanın örtülü bilincinde bir nesnenin gerçek bilincine değil de yalnızca mutlak Varlığa gömülmenin bilincine ulaştığı zaman kendini açığa vurmaktadır. Bu yayılan ve yayılmış olan Tin şimdi kavrayışa dâhil olur; Tanrı "başka"sına geçer ve Kendisini nesnel kılar. Vahye ve onun alımlanışına ait olan ve mitolojide karşılaştığımız her şey burada ortaya çıkar; tarihsel olan ve pozitif olana ait olan ne varsa burada yerini alır. Daha kesin bir şekilde söylemek gerekirse, bizim için şu an dünyaya neredeyse iki bin yıl önce gelmiş olan İsa söz konusu. Fakat O şöyle demektedir: "Yeryüzünün sonuna dek yanınızdayım; iki ya da üçünüzün Benim Adıma toplandığı yerde Ben aranızda olacağım." Beni tende görmeyeceksiniz, ama "Hakikatin Tini sizi tüm Hakikate yöneltecek." Gerçek ilişki dışsal olan değildir, o ortadan kaybolup gidecektir.

Burada iki aşama sunulmuştur ki, birincisi Cemaate katılarak ulaşılan türden takva, ibadet aşamasıdır. Bu, tanrısal Tinin topluluk içinde algılanışıdır ve mevcut, yaşayan, canlı İsa bu topluluk içinde özbilinç olarak edimselliğe ulaşmıştır. İkinci aşama ise içerik nesne haline geldiği zaman ortaya çıkan gelişmiş bilinç aşamasıdır; burada bu mevcut, yaşayan İsa, Filistin'in ücra bir köşesine iki bin yıl geri çekilmektedir ve tarihsel açıdan çok uzaklarda Nasıra veya Kudüs'te görünmüş bir bireydir. Takvada mevcut olan tanrının Grek dininde alelade heykele ve mermere dönüşmesiyle, resimde tanrının salt tuval ve ahşap haline getirilmesi aynı şeydir, gene bu aynı dışsallığa ulaşma söz konusudur. Akşam Yemeği, Lutherci kavrayışa göre, yalnızca İmana aittir; tanrısal bir doyumdur ve sanki kutsanmış ekmekmiş gibi ona tapılmaz. O halde kutsal bir imge bizim için bir taştan veya şeyden daha fazlası değildir. İkinci bakış açısı ise aslında bilincin ondan başladığı şey olmalıdır; o bu formun dışsal kavranışından yola çıkmalıdır: Bildirileni edilgin bir biçimde kabul edip belleğe aktarmalıdır. Fakat

burada durup kalınırsa, bu tinsel-olmayan bir bakış açısı olur: Bu ölü, çok uzaklardaki tarihsel mesafedeki bu ikinci duruş noktasında durup kalmak Tini reddetmek demektir. Kutsal Ruh'a yalan söyleyenlerin günahları affedilemez. Bu yalan onun bir evrensel olduğunun, kutsal olduğunun reddidir, yani İsa'yı bölünmüş, ayrılmış hale getirmek, Onu Yahudiye'deki tikel kişilerden biri yapmaktır; ya da Onun şimdi varolduğunu, ama halkının arasında mevcut edimsel form içinde değil de sadece çok uzaklarda Göklerde veya başka bir yerde olduğunu söylemektir. *Salt* sonludan, *salt* insan aklından ve salt aklın sınırlarından söz eden kişi Tine yalan söylemektedir, çünkü sonsuz ve evrensel olan, kendini-kavrama olan Tin kendisini ne sınırlar içinde ne de genel olarak sonlu içinde bir "salt olarak" kavrar. Onun bununla hiçbir alakası yoktur, zira o kendisini bir tek kendi içerisinde, sonsuzluğunda kavramaktadır.

Felsefenin eğer realiteyi bilgisinin konusu haline getirdiği söyleniyorsa, buradaki başlıca nokta şudur ki, realite realitesi olduğu şeyin dışında bir realite olmamalıdır. Sözgelimi, eğer bir kitabın reel içeriğinden cildi, kâğıdı, mürekkebi, dili, içerdiği binlerce harfi soyutlayacak olursam, realite olarak yalın evrensel içerik kitabın dışında değildir. Aynı şekilde, yasa da bireyin dışında olmayıp bireyin gerçek Varlığını oluşturmaktadır. Zihnimin realitesi o halde benim Zihnimin dışında değil, bizzat Zihnimdedir; benim reel Varlığımdır, onsuz varoluştan yoksun kalacağım kendi tözümdür. Bu realite, deyim yerindeyse, nesnel olduğu kadar evrensel de olan realitenin tutuşturup aydınlatabildiği yanıcı materyaldir; tutuşma ve aydınlanma; bu fosfor ancak insanlarda olduğu, kavrama olduğu ölçüde mümkündür. Tanrı'nın duyumsanışı, sezilişi, bilgisi o halde yalnızca insanlardadır; bu olmaksızın tanrısal Zihin kendinde ve kendi için Evrensel olamazdı. Realitenin kendisi reel bir içeriktir, içerikten yoksun ve belirlenimsiz değildir; fakat kitabın ilaveten başka içeriğe de sahip olması gibi, bireysel zihinde de bu realitenin yalnızca tezahürüne ait olan büyük miktarda başka malzeme söz konusudur ve dışsal olanla çevrili bireyin bu varoluştan ayrılması gerekir. Realite bir soyutlama olmayıp bizzat Tin olduğu için, "Tanrı ölüler için değil, yaşayanlar için bir Tanrı'dır" ve hatta yaşayan tinler içindir.

Yalnızdı büyük Yaratıcı
Ve arzu duydu,
Yarattı bu nedenle Tinleri
Kutsallığının kutsal aynalarını.
En soylu Varlık hiçbir denk bulamadı;
Tüm tinsel dünyanın kadehinden
Köpürdü sonsuzluk Ona.

Din aynı zamanda bu varoluşu bilmeyi sağlayan bakış açısıdır. Bununla birlikte, Dinde ve Felsefede var olan farklı bilgi formlarıyla ilgili olarak, Dinin, evrensel zihin kendini ilkin dışsal olarak, nesnel bilinç tarzında gösterir, şeklindeki kavrayışına Felsefe karşıt gibi görünmektedir. İbadet, dışsal olanla başlama, biraz önce söylenmiş olduğu gibi, bu durumda dinin aleyhine dönüp onu feshetmektedir ve Felsefe böylece ibadet edimleri ve formları yoluyla haklı çıkarılmış olur ve yalnızca bunların yapmış olduğu şeyleri yapar. Felsefe iki farklı konuyla uğraşmak zorundadır; ilkin, ibadette mevcut olan Dinde olduğu gibi, tözsel içerikle, tinsel ruhla ve ikinci olarak da bunu bilincin önüne bir nesne olarak getirmekle, ama bu kez düşünce formunda. İster imgelemin eseri olsun ister tarihteki varolan olgular olsun, Dinin bilinç nesnesi olarak tasarladığı şeyi Felsefe düşünür ve kavrar. Nesnenin bilgisinin formu, dinsel bilinçte, sıradan fikre ait türdendir ve dolayısıyla doğası gereği az çok duyusaldır. Felsefede ise Tanrı'nın bir oğula babalık ettiğini –ki bu, doğal yaşamdan alınan bir ilişkidir– söylemeyiz. Düşünce ya da bu tür bir ilişkinin tözü ise Felsefede gene de kabul edilir. Felsefe nesnesini düşündüğü için, dinsel bilincin iki aşamasını – Dinde bunlar farklı uğraklardır– felsefi düşüncede tek birlik içinde birleştirmek gibi bir avantaja sahiptir.

Birbirinden farklı olan bu iki form, karşıtlar olarak, birbiriyle çelişiyor gibi görünebilir; kesin olarak ilk ortaya çıkmaya başladıklarında, deyim yerindeyse, türlülüklerinin bilincinde olmaları ve dolayısıyla da başlangıçta birbirine düşman gibi görünmeleri de doğaldır ve hatta zorunludur. Tezahür düzenindeki birinci aşama belli varoluştur veya başkasına karşıt olan belirli bir kendi-için-Varlıktır. Sonraki form ise

Düşüncenin kendini somut olanda kucaklayıp kendi içine gömülmesi ve böylelikle de Zihnin onda bilince gelmesidir. Önceki aşamada Zihin soyuttur ve bu kısıtlama içinde kendini farklı olarak ve başkasına karşıtlık içinde bilir. Kendisini somut olanda kucakladığı zaman ise, yalnızca bu türlülük içinde kendini bilen veya kendine sahip olan belirli varoluşla sınırlanmış değildir artık, tersine kendini belirlediği ölçüde kendi içerisinde kendi "başkası"nı içeren Evrenseldir. Somut akıl olarak Zihin böylece sadece dış tezahürünü kavrayıp yüz çevirmiş olduğu tözseli, ondan ayrıymış gibi görünmüş olan formda kavrar; kendisini içsel içeriğinde tanır ve böylece de ilk defa nesnesini kavrayıp karşıtına hakkını verir.

Bu antitezin tarihteki seyri genel olarak söylemek gerekirse şöyledir: İlk olarak, Düşünce özgür olmaksızın, ayrı tezahürler şeklinde Din içerisinde ortaya çıkar. İkinci olarak, kendisini güçlendirip kendi kendine dayandığını hisseder, diğer forma karşı düşmanca davranır ve kendisini orada tanımaz. Üçüncü olarak, kendisini bu başkasında olarak kabul ederek süreci sonlandırır. Aksi takdirde, Felsefe işini tamamen kendi başına yürüterek, Düşünceyi tüm popüler inançlardan soyutlayarak ve kendine bambaşka bir işleyiş alanı bularak işe başlamak zorundadır –bir alan ki, tasarımlar dünyasından tamamen ayrı durur, öyle ki ikisi yan yana barış içinde varolurlar ya da daha iyi ifade etmek gerekirse, karşıtlıklarına dair hiçbir refleksiyona ulaşılmaz. Aynı içerik popüler inançlarda kavramdan başka dışsal her türlü formda göründüğü için onları uzlaştırma düşüncesi de pek ortaya çıkmaz –özgür düşüncenin kavrayışlarını gene popüler din formunda ifade edebilmek üzere popüler inancı açıklama ve aklama düşüncesi.

Böylece Felsefenin ilkin Grek pagan dünyası içerisinde kısıtlanıp sınırlanmış olduğunu görüyoruz; ardından kendisine dayanarak, halk dinine karşı çıkar ve bu dini derinlemesine kavrayıp orada kendini tanıyana dek ona yönelik dostane olmayan bir tavır takınır. Antik Grek filozofları bu nedenle halk dinine genel olarak saygı duymuşlar, en azından ona karşı çıkmamış veya üzerine düşünmemişlerdir. Ksenophanes de dâhil olmak üzere sonradan gelenler popüler fikirlere son derece haşin davranmış ve böylece ateist denen pek çok kişi sah-

neye çıkmıştır. Fakat popüler kavrayış ve soyut düşünce alanlarının yan yana barış içinde durmuş olması gibi, spekülatif düşünce ile tanrılara dindarca yakarış ve kurban kesme gibi ibadet edimlerinin salt ikiyüzlülük olarak değil de samimiyetle bir arada varolduğu, gelişme bakımından daha sonraki bir döneme ait olan Grek filozoflarını da buluyoruz. Sokrates halk dinine ait olanlardan başka tanrıları öğrettiği için suçlanmıştı; onun δαιμόνιον [daimonion]'u gerçekten de Grek ahlakının ve dininin ilkelerine karşıttı, ama o aynı zamanda tamamen dürüst bir şekilde dininin teamüllerine de uymuştu ve ayrıca biliyoruz ki, onun son ricası dostlarından Asklepios'a bir horoz sunmalarını istemekti –Tanrı'nın varoluşu konusunda ve özellikle de ahlak hakkında ulaşmış olduğu sonuçlar bakımından tamamen tutarsız bir istek. Platon şairlere ve onların tanrılarına karşı nutuklar çekmişti. Evrensel içeriği eskiden filozofların reddetmiş olduğu popüler mitolojide tanıyanlar ilk kez çok sonraları Yeni Platoncular olmuştur; onlar bunu düşünce için anlamlı olan şeye aktarıp çevirmişler ve böylece kendi formüllerine ifade kazandırmak üzere bizzat mitolojinin kendisini sembolik imgeler olarak kullanmışlardır.

Aynı şekilde, Hıristiyan Dininde de özgür olmayan düşüncenin kendini ilkin bu Dine ait olan formla aynı bağlam içine yerleştirip onun içerisinde hareket ettiğini, yani kendine temel olarak Dini aldığını ve Hıristiyan öğretinin mutlak varsayımından hareket ettiğini görüyoruz. Sonrasında ise iman denen şey ile akıl denen şey arasındaki karşıtlığı görüyoruz; düşüncenin kanatları güçlenmeye başladığı zaman, bu genç kartal yavrusu kendisi için Hakikatin güneşine doğru uçup gider; gel gör ki bir alıcı kuş gibi Dine yönelip onunla savaşır. Tüm Felsefenin en sonuncusu ise spekülatif Kavram aracılığıyla, bizzat Düşüncenin kendisi yoluyla, Dinin içeriğine tam olarak hakkını vermeye olanak tanır. Bunun için Kavramın kendini somut olanda kavramış ve somut nesnelliğe nüfuz etmiş olması gerekir. Mevcut dönemin Felsefesinin duruş noktası bu olmalıdır; Hıristiyanlık içerisinde işe başlamıştır ve dünya-tininden başka hiçbir içeriğe sahip olamaz. Bu Tin kendini Felsefede kavradığı zaman, kendisini aynı zamanda Felsefeye eskiden düşman olan form içinde de kavramış olur.

Din öyleyse Felsefeyle ortak bir içeriğe sahiptir, yalnızca formları farklıdır; biricik özsel nokta da Kavramın formunun Dinin içeriğini kavrayabilecek denli eksiksiz hale gelmesidir. Hakikat tam da Dinin gizemleri denen şeydir. Yeni Platoncuların spekülatif Kavramlarla μυεῖν [myein], μυεῖσθαι [myeisthai] (*işe girişmek*) veya meşgul olmak dediği bu tür şeyler Dindeki spekülatif öğeyi oluşturur. Gizemlerle kastedilen şey, gelişigüzel ifade etmek gerekirse, sırdır, sır olarak kalan ve bilinmeyen şeydir. Eleusis Gizemlerinde bilinmeyen hiçbir şey yoktu; bunlar tüm Atinalılara gösteriliyordu, bir tek Sokrates kendisini dışarıda bırakmıştı. Bunları yabancılara açık bir şekilde bilinir kılmak yasak olan bir şeydi ki, gerçekten de belli kişiler durumunda bu bir suç haline getirilmişti. Bununla birlikte, kutsal oldukları için bu tür meseleler hakkında konuşulmazdı. Heredot sık sık açık bir şekilde, Mısır Tanrıları ve gizemlerinden ancak onlaıa saygısızlık olmayacak şekilde söz edeceğini söyler (e.g. ii. 45-47): Daha fazlasını da biliyordu, ama onlardan söz etmek saygısızlık olurdu. Hıristiyan Dininde de dogmalara gizemler denir. Bunlar insanın Tanrı'nın doğası hakkında bildiği şeylerdir. Bunda gizemli olan hiçbir şey söz konusu değildir; bu Dine katılan herkes bilir ve bunlar da bu şekilde diğer Dinlerin takipçilerinden ayırt edilirler. Dolayısıyla burada gizem bilinmeyen hiçbir şeye işaret etmez, çünkü tüm Hıristiyanlar sırrın içindedir. Gizemler doğaları gereği spekülatiftir, anlağa göre elbette gizemlidirler, ama akla göre değil; tam da spekülatif olma anlamında rasyoneldirler. Anlak somuttan ibaret olan spekülatifi kavramaz, çünkü farklılıklara ayrımları içinde yapışıp kalır; çelişkileri gerçekten de gizemde kapsanır, gelgelelim gizem keza bu çelişkilerin çözülüşüdür de.

Felsefe, buna karşılık, aklı hiç dilinden düşürmeyen ama kuru anlaktan ibaret olan yeni Teolojinin sözde Rasyonalizmine karşıttır; onda gerçekte yalnızca ve yalnızca soyut düşünce olan bağımsız düşünce uğrağı olarak hiçbir akıl tanınabilir değildir. Dinin hakikatlerini kavramayan anlak kendine aydınlatıcı akıl deyip akıl hocalığına soyunduğunda şirazeden çıkar. Rasyonalizm içerik ve form bakımından Felsefeye karşıttır, çünkü o, göklere de yapmış olduğu gibi, içeriği boşaltıp varolan her şeyi sonlu ilişkilere indirgemiştir –form bakımından o, özgür olmayan ve hiçbir kavrama gücü bulunmayan bir

akıl yürütme sürecidir. Dindeki doğaüstü öğe rasyonalizme karşıttır ve reel içerik bakımından Felsefeyle ilişkisi olsa da ondan gene de form bakımından ayrılmaktadır, çünkü tinden yoksun hale gelip katılaşarak, aklanışını salt dış otoritede aramıştır. Skolastikler bu anlamda doğaüstücü değillerdi; Kilisenin dogmalarını düşünce ve kavrayış içinde biliyorlardı. Düşünceye karşıt olarak soyut otoritesinin esnek olmaması itibarıyla Din, eğer "cehennemin kapılarının onu yenemeyeceğini" ilan ediyorsa, aklın kapıları cehennemin kapılarından daha güçlüdür –Kiliseyi alt etmek için değil, Kiliseyle uzlaşmak için. Bu içeriği kavrayan düşünce olarak Felsefe, Dinin ideasına göre, her iki yanı da kavrama avantajına sahiptir –Dini kavrar ve aynı zamanda hem rasyonalizmle doğaüstücülüğü hem de keza kendisini kavrar. Fakat diğer tarafta bu söz konusu değildir. İdea'nın duruş noktasından Din, Felsefeyi, Kavramı, evrensel düşünce belirlenimlerini değil, ancak kendisiyle aynı düzlemde duranları kavrayabilir. Bir Felsefe Dine olan karşıtlığından ötürü bir kınama konusu haline getirildiğinde genellikle ona hiçbir haksızlık yapılmış olmaz; ama bunun dinsel bakış açısından yapıldığı yerde de genellikle bir yanlışlık söz konusudur.

Dinin formu, kendinde ve kendi için olduğu şekliyle Zihin açısından zorunludur; o bütün insanlar için ve her bilinç tarzı için olduğundan hakikatin formudur. Bu evrensel tarz ilk olarak duyusal bilinç formunda ve sonra, ikinci olarak da evrenselin formunun duyusal tezahür veya refleksiyon ile iç içe geçmesi bakımından insanlar içindir –tasarlayan bilinç, mitsel, pozitif ve tarihsel form anlağa ait olan şeydir. Zihnin tanıklığında alınan şey ancak anlak formunda göründüğü zaman bilinç nesnesi haline gelir, eşdeyişle, bilincin ilkin yaşamdan ve deneyimden hareketle bu formlarla hâlihazırda tanışık olması gerekir. Şimdi, düşünen bilinç tüm insanlar için dış evrensel form olmadığı için, gerçeğin, tinselin ve rasyonel olanın bilinci Din formuna sahip olmalıdır ve bu formun evrensel aklanışı budur.

Felsefe ve Din arasındaki ayrımı burada ortaya sermiş olduk, ama Felsefe tarihinde ilgilenmek istediğimiz şeyin ne olduğu hesaba katıldığında belirtilmesi gereken ve kısmen daha önce söylenmiş olanlardan çıkan bir şey daha söz konusudur. Felsefe tarihinde bu meseleyle

ilgili olarak hangi tavrı benimsememiz gerektiği sorusu halen karşımızda durmaktadır.

β. Felsefe Tarihinin içeriğinden dışlanması gereken dinsel öğe

αα. İlkin Mitoloji ile karşılaşıyoruz ve o sanki Felsefe tarihi içerisine çekilebilirmiş gibi görünüyor. Mitoloji gerçekten de imgelemin bir ürünüdür, her ne kadar burada bir yere sahip olsa da geçici heveslerin değil. Ama mitolojinin esas kısmı, realiteyi nesnesi haline getiren, fakat bunu yapmak için de duyusal tasarımdan başka hiçbir aracı bulunmayan imgeleyen aklın eseridir, öyle ki tanrılar burada kendilerini insan kılığında gösterirler. Mitoloji şimdi sanat için incelenebilir, falan filan. Fakat nasıl ki Doğada akıl aranıyorsa, düşünen zihin de tözsel içeriği, orada örtük olarak kapsanan düşünceyi ve teoriyi arayıp bulmalıdır. Mitolojiyi bu şekilde ele almak Yeni Platonculara özgüdür; yakın zamanlarda da büyük ölçüde dostum Creuzer'in sembolizme dair çalışması haline gelmiştir. Başkaları bu irdeleme yöntemiyle savaşıp onu kınamışlardır. İnsanın yalnızca tarihsel bakımdan işe koyulması gerektiği söylenir ve antiklerin düşünmemiş olduğu bir teori bir mit olarak yorumlandığı veya bir mitten türetildiği zaman ise burada tarihsellik söz konusu değildir. Bir açıdan bu tamamen doğrudur, çünkü Creuzer'in ve benzer bir şekilde iş gören İskenderiyelilerin benimsemiş olduğu bir yönteme işaret etmektedir. Bilinçli düşünce açısından antikler önlerinde bu tür teoriler bulamıyorlardı, ne de böyle bir teori öne sürebiliyorlardı, fakat böyle bir içeriğin kendinde bulunmadığını söylemek saçma bir iddiadır. Henüz düşünen aklın olmasa da aklın ürünleri olarak halk dinleri gibi mitolojiler de ne kadar basit ve hatta ahmakça görünürse görünsün, tıpkı hakiki sanat eserleri gibi, düşünceler, evrensel belirlenimler ve hakikat içerirler, çünkü temellerinde aklın içgüdüsü bulunmaktadır. Mitoloji duyusal formlarda ifade edildiği için olumsal ve dışsal pek çok şeyin araya karışmış olması da bununla ilgilidir, çünkü imgeleme dayalı olan şey İdea'yı reel yönü içinde ifade edemediğinden Kavramın duyusal formlar içinde tasarlanması daima belli bir uyuşmazlık taşır. Tarihsel veya doğal bir yöntem tarafından üretilen bu duyusal formun birçok yandan belirlenmesi gerekir ve bu dışsal belirlenim de İdea'yı az çok ifade edemeyecek bir

doğada olmak durumundadır. Ayrıca böyle bir açıklamada birçok hata da bulunuyor olabilir, özellikle de dikkatimiz tek bir şeye takıldığında; tüm âdetler, eylemler, eşyalar, cübbeler ve adaklar birlikte alındıklarında hiç şüphe yok ki analoji yoluyla İdea'dan bir şey içerebilirler, ama bağ çok uzaktandır ve pek çok olumsal durum işe dâhil olmak durumundadır. Gelgelelim orada bir Aklın bulunduğu şüphesiz kabul edilmelidir ve mitolojiyi kavramak için bu özseldir.

Bununla birlikte, Mitolojinin Felsefe tarihimizin dışında kalması gerekiyor. Bunun sebebi, Felsefede işimizin genel olarak teoremlerle ya da sadece şu veya bu tikel formda *implicite* içerilen düşüncelerle değil, belirtik düşüncelerle olduğu olgusunda yatıyor ve bunlar belirtik oldukları ölçüde ve Dine ait türden bir içerik oldukları ölçüde de bilince Düşünce formunda gelmiştir. İşte bu tam da yukarıda görmüş olduğumuz kapasite ile edimsellik arasındaki muazzam ayrımı oluşturan şeydir. Dinde *implicite* kapsanan teoremler bizi ilgilendirmiyor; bunların düşünce formunda olması gerekir, çünkü İdea'nın mutlak formu yalnızca Düşüncedir.

Çoğu mitolojide imgeler anlamlarıyla birlikte kullanılır ya da imgelere yorumlanışları da yakından dâhil olur. Antik Persler en yüksek varoluş olarak güneşe veya ateşe tapıyorlardı; Pers Dininde ilk neden Zervane-Akerene idi –sınırlanmamış zaman, ebediyet. Diogenes Laertios'a göre (I. 8), bu yalın ebedî varoluşun "iyiye ve kötüye hükmeden Hürmüz (Ὠρομάσδης [Ōromasdēs]) ve Ehrimen (Ἀρειμάνιος [Areimanios]) gibi iki ilkesi" vardı. Plutarkhos (T. II. s. 369, ed. Xyl.) İsis ve Osiris üzerine yazarken şöyle der: "Bütünü zapt eden ve yöneten tek bir varoluş değildir, tersine iyi kötüyle karışmıştır; kural gereği doğa arı ve yalın hiçbir şey meydana getirmez; iki farklı fıçıdan içecek alıp karıştıran bir ev sahibi gibi bir dağıtıcı değildir. Biri doğru olana diğeri ise zıt doğrultuya yönelten iki karşıt ve düşman ilkeden, bütün dünya değilse de en azından bu yeryüzü farklı biçimlerde etkilenir. Zerdüşt böylece vurgulu bir biçimde bir ilkeyi (Hürmüz) Işık olarak, diğer ilkeyi de (Ehrimen) Karanlık olarak saptamıştır. Bu ikisi arasında (μέσος δὲ ἀμφοῖν [mesos de amphoin]) Mithra bulunur ve bundan dolayı Persler tarafından Aracı (μεσίτης [mesitēs]) olarak ad-

landırılmıştır." Mithra o halde zira töz, evrensel varoluş, bir bütünlüğe yükseltilmiş güneştir de. Hürmüz ve Ehrimen arasında, barışı kurup her birini nasılsa öyle bırakan bir aracı değildir; lanetli bir üçüncü şey gibi hem iyiden hem kötüden pay almaz, tersine Hürmüz'ün tarafında durur ve onunla birlikte kötülüğe karşı mücadele eder. Ehrimen'e kimi zaman Işık'ın ilk oğlu denir, ama Hürmüz sadece Işık içerisinde kalmaya devam etmiştir. Görünür dünyanın yaratılışı sırasında Hürmüz, kavranamaz Işık krallığında bulunan yeryüzüne her yanından ilk orijinal Işık ile çevrili sağlam gök kemerlerini yerleştirir. Yeryüzünün ortasında, Işık'ın kaynağına erişen Albordi yüksek tepesi vardır. Hürmüz'ün Işık imparatorluğu, üçüncü çağ gelene dek, göğün sağlam kubbesine ve Albordi tepesine ve ayrıca yeryüzüne kesintiye uğramaksızın uzanmıştır. Ardından, Ehrimen –ki, onun gece krallığı eskiden yerin altıyla sınırlanmıştı– Hürmüz'ün cismani dünyasına dâhil olarak onunla müşterek bir şekilde hükmetmiştir. Şimdi gök ile yer arasındaki boşluk ışık ve geceye bölünmüştür. Eskiden Hürmüz sadece tinsel bir ışık krallığına, Ehrimen de sadece gece krallığına sahipti, ama şimdi birbirine karışmışlar ve Hürmüz bu şekilde oluşan dünyevi ışığı dünyevi gecenin karşısına koymuştur. Bu andan itibaren, biri saf ve iyi, diğeri saf olmayan ve kötü iki cismani dünya birbirine karşıt olmaktadır ve bu karşıtlık tüm doğaya yayılmıştır. Albordi üzerinde Hürmüz yeryüzü için aracı olarak Mithra'yı yaratmıştı. Cismani dünyanın yaratılmasının gayesi, yaratıcısından ayrı düşmüş varoluşu eski durumuna geri getirmek, onu yeniden iyi kılmak ve böylece de kötünün sonsuza dek ortadan kaybolmasını sağlamaktan başka bir şey değildir. Cismani dünya iyi ile kötü arasındaki savaş alanıdır; ama ışık ve karanlık arasındaki savaş kendinde mutlak ve uzlaşmaz bir karşıtlık olmayıp, tersine zapt edilebilecek bir karşıtlıktır ve bunda kazanan Işık ilkesi olan Hürmüz olacaktır.

Şunu belirteceğim ki, bu fikirlerdeki Felsefeyle daha öte bir bağıntı taşıyan unsurları göz önünde bulundurduğumuzda, bizim açımızdan ilgi çekici ve dikkate değer olan tek şey Kavramın zorunlu olarak onunla tasarlandığı bu ikiliğin evrenselidir; zira onda Kavram tam da kendisinin dolaysız karşıtıdır, kendi kendisinin "başka"daki birliğidir: Mutlak karşıtlığın varoluş karşıtlığı olarak göründüğü yalın karşıtlık

ve bu karşıtlığın aşılması. Esasen Işık ilkesi her ikisinin de biricik varoluşu olduğu ve Karanlık ilkesi de boş ve hükümsüz olduğu için –Işık ilkesi kendini daha önce en yüksek varoluş denilen Mithra'yla birleştirmektedir. Karşıtlık olumsallık görünüşünü bir kenara koymuştur, fakat tinsel ilke fiziksel olandan ayrı değildir, çünkü iyinin ve kötünün her ikisi de Işık ve Karanlık olarak belirlenmiştir. O halde burada edimsellikten doğuveren düşünceyi görüyoruz, fakat Dinde duyuüstü olanın kendisinin gene duyusal, kavramsız ve dağınık bir şekilde tasarlanmasında olduğu gibi bir ayrım değildir bu sadece, zira duyusal form içinde dağılmış olanın bütünü tek bir karşıtlıkta bir araya getirilmektedir ve etkinlik bu şekilde sade bir şekilde tasarlanmaktadır. Bu belirlenimler Düşünceye çok yaklaşır; salt imge veya sembol değildirler, gelgelelim bu mitler gene de Felsefeyi ilgilendirmez. Onlarda ilk yeri Düşünce almaz, çünkü mit-formu başat kalmaya devam etmektedir. Bütün dinlerde form ve düşünce arasındaki bu salınım söz konusudur ve böyle bir bileşim gene de Felsefenin dışında yatmaktadır.

Durum Fenikelilerin Sankhuniathon'cu Kozmogonisinde de böyledir. Eusebios'ta (Praepar. Evang. I. 10) bulunan fragmanlar, Sankhuniathon'u Fenikeceden Grekçeye çeviren Biblos'lu Philo adlı bir gramerciden alınmıştır. Philo Vespasianus döneminde yaşamıştır ve Sankhuniathon'u eski çağlara ait sayar. Orada şöyle söylenmektedir: "Şeylerin ilkeleri öğelerin gelişmemiş ve karışık halde varolduğu Kaos'ta ve bir Hava Tininde bulunur. Bu ikincisi kaosa yayılmış ve onunla birlikte, içinde canlı güçler ve canlıların tohumlarını taşıyan balçıklı bir maddeyi veya çamuru (ἰλύν [ilyn]) meydana getirmiş. Bu çamurun kaosun bileşenleri ile karışmasıyla ve ortaya çıkan mayalanmayla, öğeler kendilerini ayırmışlar. Ateş öğeleri yükseklere çıkıp yıldızları oluşturmuşlar. Bunların havadaki etkileriyle de bulutlar oluşmuş ve toprak verimli kılınmış. Su ve toprağın karışmasından, çamurun çürüyen maddeye çevrilmesiyle birlikte, kusurlu ve duyusuz hayvanlar doğmuş. Bunlar da gene eksiksiz ve duyuları olan başka hayvanları meydana getirmişler. Gök gürültülü bir fırtına sırasında şimşek çakınca henüz kendi kabuklarında uyuyan ilk hayvanlar yaşama gözlerini açmışlar."[8]

---

[8] Sanchuniathonis Fragm. ed. Rich. Cumberland, Londra, 1720, 8; Almancası, J. P. Kassel,

Keldanilerden Berossus'un, Josephus, Synkellos ve Eusebios'tan alınan fragmanları Scaliger tarafından *Berosi Chaldaica* başlığı altında toplanıp, onun *De emendatione temporum* eserine ek olarak yayınlanmıştır, bunlar Grek Fabricius Kütüphanesi'nde tam olarak bulunmaktadır (T. xiv. ss. 175-211). İskender döneminde yaşamış olan Berossus'un bir Bel rahibi olduğu ve Babil'deki tapınağın kayıtlarından yararlanmış olduğu söylenmektedir. Şöyle diyor: "Kökensel tanrı Bel ve tanrıça Omoroka'dır (deniz), fakat bunların yanı sıra başka tanrılar da bulunmaktadır. Bel, Omoroka'yı, parçalarından yeri ve göğü yaratmak üzere ikiye bölmüş. Sonra ise kendi kafasını kesmiş ve insan soyu da işte onun tanrısal kanının damlalarından meydana gelmiş. İnsan yaratıldıktan sonra Bel karanlığı kovmuş, yeri ve göğü bölmüş ve dünyayı doğal şekline getirmiş. Yeryüzünün bazı kısımları ona ıssızmış gibi geldiği için, başka bir tanrıyı da işe dâhil olmaya mecbur etmiş ve onun kanından da daha çok insan ve daha çok hayvan türü yaratılmış. Başlangıçta insanlar bir canavar" (Berossus buna Oannes diyor) "onları bir devlette birleştirip sanatları ve bilimleri öğretene dek, kısacası İnsanlığı varoluşa getirene dek, yabanıl ve kültürsüz bir yaşam sürüyorlardı. Canavar güneşin denizden yükselmesiyle birlikte bu ereği gerçekleştirmeye koyulmuş ve güneşin batmasıyla da kendisini yeniden dalgaların ardına gizlemiş."

ßß. İkinci olarak, Mitolojiye ait olan şeylerin kendilerini bir tür Felsefeymiş gibi göstermeleri mümkündür. Mitoloji, teorilerini ve sistemlerini imgelemin önüne daha belirgin bir biçimde getirmek üzere mit formundan yararlanan filozoflar üretmiştir, zira bu filozoflar düşüncelerini mitin içeriği haline getirmişlerdir. Ancak mit antik mitlerdeki salt bir pelerinden ibaret değildir; düşüncelerin orada olup gizlenmiş olması söz konusu değildir sadece. Bu bizim refleksiyon yapan çağımızda olabilir; ama ilk şiir düzyazı ve şiir ayrımından yola çıkmaz. Filozoflar mitleri kullanmışsa da bu genellikle onların önce düşüncelere sahip olup ardından da bunlar için uygun imgeler aramasından kaynaklanmıştır; Platon'un bu türden pek çok güzel mitleri vardır. Başkaları da, örneğin felsefesi Hıristiyan Dininin formunu almış

Magdeburg, 1755, 8, ss. 1-4.

olan Jacobi de söyleyeceklerini yüksek derecede spekülatif bir doğa taşıyan konuları dile getirmesini sağlayan mitler içinde söylemiştir. Gelgelelim bu form Felsefeye uygun değildir. Kendi kendinin nesnesi olan Düşünce kendisini kendi formuna, düşünce formuna yükseltmiş olmalıdır. Mitlerinden ötürü Platon'a genellikle saygı duyulur; bu mitler yoluyla başka filozoflardan daha büyük bir yaratıcılık sergilemiş olduğu düşünülür. Burada, Platon'un mitlerinin soyut ifade formuna üstün olduğu iddia edilir ve kuşkusuz Platon'un tasarım yöntemi şahane bir yöntemdir. Daha yakın bir inceleme ise bize, Platon'un demek istediklerini bu şekilde ifade etmesine sebep olan şeyin kısmen kendini saf düşünce tarzında ifade etmesinin mümkün olmayışı olduğunu ve ayrıca bu tür ifade yöntemlerinin onun tarafından yalnızca konuya giriş yapmak amacıyla kullanılmış olduğunu gösterir. İmgeler olmadan yalın düşünce belirlenimlerinin kullanıldığı *Parmenides* diyaloğunda gördüğümüz gibi, Platon esas noktaya geldiğinde ise kendisini başka türlü ifade etmektedir. Dışsal açıdan, bu mitler spekülatif düşüncenin zirvesi geride bırakıldığında meseleyi daha kolay bir formda sunmak üzere elbette işe yarayabilir, ancak Platon'un gerçek değeri kullandığı mitlere dayanmaz. Düşünce kendine kendi içerisinde ve kendi öğesinde varoluş vermek için yeterli güce kavuştuğu anda, mit Felsefeyi ilerletmeyen gereksiz bir süs haline gelir. İnsanlar genellikle bu mitlerden başka hiçbir şeyi yakalayamazlar. Bundan dolayıdır ki Aristoteles tam da şuraya buraya mecazlar serpiştirdiği için yanlış anlaşılmıştır; mecaz düşünceye hiçbir zaman tamamen uygun düşmez, çünkü beraberinde daima daha fazlasını getirir. Düşünceleri düşünce olarak tasarlamada yatan güçlük, daima duyusal formda ifade etme kolaylığıyla ilgilidir. Düşüncenin de mit aracılığıyla gizlenmemesi gerekir, çünkü mitsel olanın gayesi düşünceye ifade kazandırıp ortaya koymaktan ibarettir. Hiç şüphe yok ki bu ifade için semboller yetersizdir; sembollerde gizlenen düşünceye henüz sahip olunmamıştır, zira düşünce kendini-ortaya-koyandır ve bundan dolayı da mit düşünceyi iletmek açısından uygun bir ortam oluşturmaz. Aristoteles (Metaph. III. 4) şöyle diyor: "Felsefesi bir mit formuna bürünenleri ciddiye almaya değmez." Bu tür bir form düşüncenin kendini ifade edilmeye olanak tanıdığı bir form olmayıp, yalnızca tali bir tarzdır.

Bununla bağıntılı olarak, evrensel içeriği sayılar, çizgiler ve geometrik figürler aracılığıyla tasarlama gibi benzer bir yöntem de söz konusudur. Bunlar temsilidir, ama mitler durumunda olduğu gibi somut bir biçimde değil. Böylece denebilir ki, ebediyet bir çemberdir, kendi kuyruğunu ısıran yılandır. Bu sadece bir imgedir, ama Zihin bu tür bir sembole gerek duymaz. Bu tür tasarım yöntemlerine değer veren insanlar vardır, ama bu formlar pek iş görmez. Gerçekten de en soyut belirlenimler bile bu şekilde ifade edilebilirler, ama daha öte ilerleme karışıklığa yol açar. Aynı şekilde masonlar da bilgeliklerinin derinliğinden ötürü saygı duyulan sembollere sahiptir –dibi görülemediğinde bir derenin derin görünmesi gibi–, gizli şeyler insanlara kolaylıkla derinmiş gibi, altta sanki derinlik saklanıyormuş gibi gelebilir. Fakat gizleme söz konusu olduğunda, geride hiçbir şeyin olmadığını kanıtlamak pekâlâ mümkündür. Her şeyin dışardakiler ve ayrıca içerdeki pek çok kişi için de gizli saklı olduğu ve öğrenim veya bilim bakımından ve özellikle de Felsefe bakımından dikkate değer hiçbir şeyin söz konusu olmadığı masonlukta durum böyledir. Buna karşılık, Düşünce tezahüründen ibarettir; duruluk onun doğası ve bizzat kendisidir. Tezahür etme edimi, sanki düşünce belirtilmediği zaman düşünce olarak kalmaya devam edebilirmiş gibi, aynı ölçüde olabilecek veya olamayacak bir koşul değildir, tersine onun tezahürü bizzat kendisidir, kendi Varlığıdır. Sayılar, Pythagoras konusunda belirtileceği üzere, düşünceyi ifade etmek açısından uygun olmayan ortamlardır. Pythagoras'ta μονάς [monas], δυάς [dyas], τριάς [trias] birlik, ayrım ve birlikle ayrımın birliği anlamına gelir. Bu üçünden ilk ikisi kuşkusuz ekleme yoluyla birleşmiştir; gelgelelim bu birlik türü en kötü birlik formudur. Bu üçü kendilerini Dinde daha derin bir anlamda Teslis olarak, Felsefede de Kavram olarak gösterirler, ama sayısallaştırma kötü bir ifade yöntemini oluşturur. Mutlağı ifade etmek için uzamın ölçülmesini araç haline getirme bakımından da aynı itiraz söz konusudur. İnsanlar, içinde düşüncelerin rakamlarla temsil edildiğinin söylendiği Çinli Foi felsefesinden de bahsetmektedir. Fakat Çinliler sembollerini açıklamışlar ve dolayısıyla da ne demek istediklerini açık hale getirmişlerdir. Evrensel basit belirlenimler kültüre birazcık olsun ulaşmış tüm insanlar mevcuttur.

γγ. Üçüncü olarak, genelde Dinin kendi tasarımlarını salt sanat tarzında oluşturmadığını ve keza Şiirin de gerçek düşünceler içerdiğini gene ifade etmemiz gerekiyor. Araç olarak söze sahip olan şairler durumunda, realite hakkında baştan sona derin evrensel düşünceyi buluyoruz; bunlar Hint Dininde açık bir şekilde ifade edilmişlerdir, ama Hintlilerde her şey birbirine karışmıştır. Bundan dolayı, bu tür ırkların kendilerine özgü bir Felsefeye sahip oldukları da söylenmektedir; ama Hint kitaplarındaki evrensel düşünceler en soyut olanla, meydana gelme ve yok olmayla ve dolayısıyla da daimî bir çember oluşturmakla sınırlıdır. Bunun bir örneği olarak Anka Kuşu hikâyesi iyi bilinir; Doğuda köken bulmuş bir hikâyedir bu. Aynı şekilde yaşam ve ölüm hakkında ve Varlıktan yok olmaya geçişe dair düşünceler de bulabiliriz; yaşamdan ölüm gelir, ölümden de yaşam; Varlıkta, olumlu olanda bile olumsuzlama hâlihazırda mevcuttur. Olumsuz yanın olumsuzu gerçekten de kendi içerisinde taşıyor olması gerekir, zira tüm değişim, tüm yaşam süreci buna dayanmaktadır. Ancak bu tür refleksiyonlar sadece nadiren ortaya çıkar; gerçek felsefi ifadeler olarak almamak gerekir bunları. Zira Felsefe ancak düşünce olarak düşünce başka her şeyin mutlak zemini ve çatısı haline getirildiğinde mevcuttur, oysa bu tasarım tarzlarında böyle bir şey söz konusu değildir.

Felsefe, bir ilk dayanak olarak daha önceden varolan herhangi tikel bir şey veya nesne üzerine düşünmez; içeriği, açık bir şekilde en başta gelmesi gereken Düşünceden, evrensel düşünceden ibarettir; başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, Mutlağın Felsefede Düşünce formunda olması gerekmektedir. Grek Dininde mutlak ve açık bir şekilde evrensel bir ilişki anlamına gelen "ebedî zorunluluk" gibi bir düşünce-belirlenimini buluyoruz. Ancak böyle bir düşüncenin ilaveten başka konuları da bulunur; yalnızca bir ilişkiyi, gerçek ve her şeyi kapsayan Varlık olma zorunluluğunu ifade etmektedir. O halde bu formu da değerlendirmemize dâhil etmeye gerek yok. Bu şekilde Euripides'in, Schiller'in ya da Goethe'nin bir felsefesinden söz edebilirdik. Ama gerçek olana, insanın ereklerine, ahlaka, vb. dair tüm bu tür refleksiyonlar ya da genel tasarım tarzları bir ölçüde rastlantı eseri ortaya çıkmaktadır ve bir ölçüde de gerçek düşünce formuna –ki, bu şekilde ifade edilmiş olan şeyin nihai olması, böylelikle de Mutlağı oluşturması gerektiğine işaret eder– ulaşmamış olmaları söz konusudur.

γ. Dinde bulunan tikel teoriler

Sonuç olarak, Dinin içerisinde bulduğumuz felsefe bizi ilgilendirmiyor. Yalnızca Hint Dinlerinde değil, Kilise Babalarında ve Skolastiklerde de Tanrı'nın doğasına dair derin, spekülatif düşünceler buluyoruz. Dogmatizmin tarihinde bu düşüncelerle tanışıklık kurma konusunda gerçek bir ilgi söz konusudur, fakat bunlar Felsefe tarihine ait değildir. Gene de Skolastikleri Kilise Babalarından daha çok dikkate almak gerekir, çünkü onlar Hıristiyanlık kültürünün şüphesiz çok şey borçlu olduğu büyük filozoflardı. Fakat onların spekülasyonları bir ölçüde Platon'unki gibi başka felsefelere aittir ve bir ölçüde de hâlihazırda bağımsız bir hakikat olarak Kilise öğretisinde varolan ve esas olarak imana ait olan bizzat Dinin kendi spekülatif içeriğinden kaynaklanırlar. Bu nedenle, bu tür düşünme tarzları Düşüncenin kendisine değil, bir hipoteze dayanmaktadır; onlar gerçekte Felsefe veya kendi kendine dayanan düşünce değildirler, tersine daha önceden sağlam bir şekilde yerleşmiş fikirler olarak, ya başka fikirleri ve sonuçları çürütmeye ya da bunlara karşı kendi dinsel öğretilerini kanıtlamaya çalışırlar. Düşünce bu tarz içinde kendini içeriğin nihai ve mutlak doruk noktası olarak veya içerden kendini-belirleyen Düşünce olarak tasarlayıp bilmez. Bundan dolayı da Hıristiyan Dini ancak spekülatif forma göre kavranabilecek olduğu için Kilise Babaları Kilisenin öğretisi içerisinde yüksek ölçüde spekülatif bir doğa taşıyan düşünceleri gerçekten üretmiş olsalar da bunların nihai gerekçelendirilişi genel olarak Düşüncede değil, Kilisenin öğretisinde yatıyordu. Felsefi öğreti burada kendisini özgürce kendi kendinden çıkıp doğan düşünce olarak değil, fazlasıyla sınırlanmış bir sistem içerisinde bulur. Bu şekilde Skolastiklerde de Düşünce kendini kendinden hareketle oluşturmaz, tersine hipotezlere dayanır; kendisine gittikçe ne kadar çok dayanırsa dayansın, bu asla Kilisenin öğretisine karşıtlık içinde olmaz. Düşünce Kilisenin hâlihazırda tasdik etmiş olduğu şeyi kendinden hareketle kanıtlamak zorunda olduğu için ikisi de uyum içinde olmak zorundadır.

Popüler Felsefeden ayırt edilen gerçek Felsefe

Felsefenin müttefik iki bilgi alanından özel bilimlere ait olanına, sonlu maddeye gömülmüş bağımsız bir görme ve bilme olarak ve sonluyla tanışıklık kurmadaki etkin ilke olarak onun içerik değil de formel ve öznel uğrak olması sebebiyle, bir felsefe denemeyeceğini görmüştük. İkinci alan, Din, ise Felsefeyle ortak olarak yalnızca içeriğe ya da nesnel uğrağa sahip olduğu için eksiktir. Konu imgesel veya tarihsel bir forma sahip olduğu için bağımsız düşünce onda özsel bir uğraktı. Felsefe bu iki bakış açısının birliğini ve iç içe geçmesini talep eder; insanın kendinden feragat ettiği Pazar gününü ve insanın bağımsız bir şekilde ayağa kalkıp kendi kendisinin efendisi olduğu ve kendi çıkarlarını gözettiği işgününü birleştirir. Üçüncü bir bakış açısı da bu her iki öğeyi birleştiriyormuş gibi görünür, işte bu da popüler Felsefedir. Evrensel konularla ilgilenir ve Tanrı ve dünya hakkında felsefe yapar; düşünce de keza bu konular hakkında bir şeyler öğrenmekle meşguldür. Ancak bu Felsefeyi de bir kenara bırakmak gerekir. Cicero'nun yazıları bu kategori altına konulabilir; kendine özgü bir yeri olan ve içinde dört dörtlük şeylerin söylendiği bir tür felsefe içerirler. Cicero hem yaşamla hem zihinle ilgili olarak pek çok deneyim edinmişti ve bunlardan da dünyada olup bitenleri gözledikten sonra hakikati türetmişti. O, insan açısından en önemli konularda kendisini kültürle birlikte ifade etmiştir ve büyük popülaritesi de bundan kaynaklanır. Başka bir bakış açısından bağnazlar ve mistikler de bu kategori içinde sayılabilir. Onlar derin bir takva duygusunu ifade ederler ve daha yüksek alanlarda deneyim edinmişlerdir. En yüksek içeriği ifade edebilmektedirler ve sonuç da ilgi çekicidir. Böylece düşüncenin en parlak ışıltısını Pascal'ın yazılarında, onun *Pensées* eserinde buluyoruz.

Gelgelelim bu Felsefeyle ilgili çekince şudur ki, insanların doğa tarafından oluşturulmuş olduğu gibi olduğu olgusunun --modern zamanlarda bile– cazip hale gelmiş olmasıdır ve Cicero da bunda oldukça cömerttir. Burada ahlaki içgüdü ön plana çıkar, ama ancak duygu adı altında; Din artık nesnel olana değil, dinsel duyguya dayanmaktadır, çünkü onun en son zemini insanların Tanrı'ya dair dolaysız bilincidir.

Cicero bolca *consensus gentium*'dan yararlanır; modern zamanlarda ise bireysel özne kendi kendine dayanmak zorunda olduğu için bunun çekiciliği hemen hemen hiç kalmamıştır. İlkin duygu elde edilir, ardından da verili olandan hareketle akıl yürütme gelir, ama bunlarda biz ancak dolaysız olana başvurabiliriz. Bağımsız düşünce şüphesiz burada ilerletilmektedir; içerik de *kendi*den alınmaktadır; gel gör ki bu düşünce tarzı da aynı şekilde zorunlu olarak Felsefenin dışında bırakılmalıdır. Zira içeriğin türetildiği kaynak diğer durumlardakiyle aynı betimlemeye sahiptir. Kaynak sonlu bilimlerde Doğadır; Dinde ise Tindir, ama burada kaynak yetke içindedir, içerik verilidir ve ibadet edimi bu dışsallığı ancak kısa bir süreliğine ortadan kaldırmaktadır. Popüler Felsefenin kaynağı ise yürektedir, itkiler ve yeteneklerdir, doğal Varlığımızdır, benim doğru olana ve Tanrı'ya dair izlenimimdir; içerik sadece doğaya ait bir formda bulunur. Ben her şeye şüphesiz duyguda sahibimdir, ama bütün içerik aynı zamanda Mitolojidedir de ve dolayısıyla ikisinde de doğrulanabilir bir formda bulunmaz. Duyguda öznel olanın keyfî iradesinin hâlâ işe karışması söz konusuyken, Dinin yasalarında ve öğretilerinde bu içerik bilince daima daha kesin bir şekilde gelir.

Felsefenin ve Felsefe Tarihinin Başlangıcı

Felsefe Kavramını böylece evrensel içerik olarak tam Varlık olan Düşünce şeklinde tanımladığımıza göre, şimdi gösterilecek şey bu içerikteki belirlenimlerin Felsefe tarihinde ağır ağır sahneye nasıl çıktıklarıdır. İlkin sadece Felsefenin ve onun Tarihinin nerede başladığını soracağız.

İlk koşul olarak Düşünce Özgürlüğü

Genel yanıt daha önce söylenmiş olanlar uyarıncadır. Felsefe evrenselin her şeyi kapsayan varoluş olarak kavrandığı yerde ya da varoluşun evrensel bir formda ele geçirildiği yerde ve düşünce hakkında düşünmenin ilk başladığı yerde başlar. Öyleyse bu nerede meydana gelmiştir? Nerede başlamıştır? Tarihe ait bir sorudur bu. Düşünce kendi için olmalı, özgürlüğü içinde varoluşa gelmeli, kendini doğadan özgürleştirip salt duyu-algısına gömülmüşlükten çıkmalıdır; özgür

olarak kendi içerisine girmeli ve böylece özgürlüğün bilincine ulaşmalıdır. Felsefe Mutlağın bundan böyle sıradan tasarım formunda olmadığı ve özgür düşüncenin salt Mutlağı düşünmekle kalmayıp aynı zamanda onun İdea'sını da kavradığı yerde layıkıyla başlayacaktır. Başka bir deyişle, Düşüncenin Varlığı (bu bizzat Düşüncenin kendisi de olabilir) Düşünce olarak kavradığı, onu şeylerin özü, mutlak bütünlük ve her şeyin içkin özü olarak tanıdığı ve bunu da dışsal Varlık olarak yaptığı yerde söz konusudur. O nedenle, duyusal olmayan ve Yahudilerin Tanrı olarak düşündükleri (zira tüm Din düşüncedir) yalın varoluş Felsefenin ele alacağı bir konu değildir, ama tam da şu tür bir önerme onun konusu olabilir: "Şeylerin varoluşu veya ilkesi su, ateş ya da düşüncedir."

Düşünce, bu kendini ortaya koyan evrensel belirlenim, soyut bir belirliliktir; Felsefenin başlangıcıdır, ama bu başlangıç aynı zamanda tarihtedir, bir halkın aldığı somut formdur, yukarıda ifade ettiğimiz hususları oluşturan şeyin ilkesidir. Eğer özgürlük bilincinin Felsefenin ortaya çıkışıyla bağıntılı olduğunu söylüyorsak, bu ilke Felsefenin başladığı halkta temel bir ilke olmalıdır; bu özgürlük bilincine sahip olan bir halkın varoluşu bu ilkeye dayalıdır, zira halkın yasaları ve başka tüm koşulları yalnızca Zihnin kendine dair oluşturduğu Kavrama ve sahip olduğu kategorilere bağlıdır. Edimsel özgürlüğün politik özgürlüğü harekete geçirmesi olgusu pratik açıdan bununla bağıntılıdır ve bu da ancak bireyin bağımsız bir birey olarak evrensel ve reel olduğunu bildiği, öneminin sonsuz olduğu ya da öznenin kişilik bilincine erişerek böylece yalnızca bizzat kendisi için saygı duyulmayı arzuladığı yerde başlar. Özgür, felsefi düşünce pratik özgürlükle şu doğrudan bağıntıya sahiptir ki, birincisi mutlak, evrensel ve reel nesne hakkındaki düşünceyi sağlar, ikincisi ise kendini düşündüğü için kendine evrensellik karakteri verir. Düşünmek demek, bir şeyi evrensellik formuna taşımak demektir; işte bundan dolayı Düşünce ilkin evrenseli ele alır ya da duyusal bilinçte mevcut olan doğal şeylerdeki nesnel ve bireysel olanı evrensel olarak, nesnel bir Düşünce olarak belirler. Onun ikinci özniteliği de şudur ki, Ben bu nesnel ve sonsuz evrenseli tanır ve bilirken onunla aynı zamanda nesnelliğin duruş noktasından karşılaşıyor olmaya da devam ederim.

Politik özgürlük ile Düşünce özgürlüğü arasındaki bu genel bağıntıdan ötürü, Felsefe Tarihte ancak özgür kurumların oluşturulmuş olduğu yerde ortaya çıkar. Zihin kendini doğal iradesinden ve maddeyle olan meşguliyetinden ayırmaya gerek duyduğu için, Felsefeye el atmak istediğinde bunu dünya-tininin onunla birlikte başladığı, bu ayrımı önceleyen formda yapamaz. Zihnin Doğayla olan birliğinin bu aşaması –ki, dolaysız olduğu için gerçek ve eksiksiz bir durum değildir– esas olarak Doğulu varoluş kavrayışında bulunur, bu yüzden Felsefe ilkin Grek dünyasında başlamaktadır.

Doğu'nun ve Felsefesinin Ayrılması

Bu ilk form konusunda kimi açıklamalar getirmek gerekiyor. Zihin onda, bilinç ve irade olarak, arzudan başka bir şey olmadığı için, onun idea ve irade alanının sonlu olduğu bu ilk aşamada diretmeye henüz devam etmektedir. Bu şekilde akıl olarak da sonlu olduğu için, onun erekleri henüz kendileri için bir evrensel değildir; ama eğer bir halk ahlaki olanın yolunu tutuyorsa, eğer yasalara ve adalete sahip olunmuşsa, iradesinin temelinde evrensellik karakteri yatıyor demektir. Bu, Zihindeki yeni bir gücü önvarsaymaktadır ki, o bununla özgür olmaya başlamaktadır, çünkü evrensel irade, düşüncenin düşünceyle ilişkisi olarak ya da evrensel olarak, kendinde evde olan bir düşünceyi taşır. Eğer bir halk özgür olmayı arzuluyorsa, arzularını evrensel yasalara bağımlı kılacaktır, oysa arzulanan şey önceleri sadece bir tikeldir. Şimdi, Doğuluları karakterize eden şey iradenin sonluluğudur, çünkü onlarda irade kendini henüz evrensel olarak kavramamıştır, zira düşünce henüz kendi için özgür değildir. Dolayısıyla ancak bir efendi ve köle ilişkisi söz konusu olabilir ve bu despotça alanda egemen kategoriyi korku oluşturmaktadır. İrade henüz sonlu olandan özgür olmadığı için, sonlu olanda kavranabilir ve sonlu olan da olumsuz olarak ortaya konabilir. Hiçbir şeyin kalıcı olamayacağına dair bu olumsuzlama duygusu, sonlu olmaya değil de kendi için olmaya dayanan özgürlükten ayırt edilmiş olarak sadece korkudur ve bu da bastırılamaz. Din zorunlu olarak bu karaktere sahiptir, çünkü Efendi korkusu ötesine geçemeyeceğimiz özsel bir öğedir. "Efendi korkusu bilgeliğin başlangıcıdır" ifadesi hakikaten de gerçek bir sözdür; insan sonlu erekleri

olumsuz karakterleri itibarıyla bilmek istiyorsa işe bununla başlamalıdır. Gel gör ki, insanın sonlu ereklerden feragat ederek korkunun da üstesinden gelmiş olması gerekir; başlıca uzlaşma araçları kişileştirilen ve yüceltilen doğal güçler olduğu için, bu Dinin sağladığı doyum da sonlu olanla sınırlıdır.

Doğu bilinci kendisini gerçekten de doğal içeriğin üzerine, sonsuz olana yükseltmektedir; fakat bireysel korkuyu oluşturan güç karşısında kendisini ancak ilinek olarak bilir. Bu tabi olma iki formda olabilir ve aslında bir aşırı uçtan diğerine geçmesi gerekir. Bilinç için olan sonlu, sonlu olarak sonluluk formunu alabilir veyahut gene bir soyutlama olan sonsuz olabilir. Korku içinde yaşayan kişi ve insanlara korku aracılığıyla hükmeden kişi, bunların her ikisi de aynı düzlemde durmaktadır; aralarındaki fark, tikel bir erek için sonlu her şeyi feda edebilecek daha büyük bir irade gücünde bulunur. Despot, hevesleri onu neye yöneltirse onu gerçekleştirir, şüphesiz bu iyi olanı da içerir, ama yasa olarak değil, keyfî irade olarak: Köleliğin iradesi gibi edilgin bir irade, iradenin etkin enerjisine çevrilir, ancak bu irade de gene keyfîdir. Dinde, kendini en derin şehvete bırakmanın Tanrı'ya hizmet olarak sunulduğunu bile görüyoruz ve gene Doğu'da sonsuz olan konusunda en boş soyutlamaya geri çekiliş ve ayrıca her şeyden feragat etme yoluyla erişilen yücelik de ortaya çıkmaktadır; özellikle de kendilerine işkence edip en derin soyutlama içine giren Hintlilerde durum böyledir. Hintliler on yıl boyunca önlerine dik dik bakarlar, onları etraftakiler besler ve soyut olanı bilme dışındaki diğer tinsel içeriklerden yoksundurlar ki, o nedenle bu içerik tamamen sonludur. O halde burası özgürlüğün toprağı değildir.

Zihin gerçekten de Doğu'da tan atmaya başlar, ama gene doğrudur ki, özne bir kişi olarak sunulmaz, tersine kısmen duyuüstü ve kısmen de –hatta daha fazla– maddi olarak, olumsuz ve yok edici olarak tasarlanan, nesnel bir şekilde tözsel olan içinde görünür. Töze gömülme, bilincin ve böylelikle de töz ile birey arasındaki tüm ayrımın yitip gitmesi –dolayısıyla da bir yok olma– birey tarafından erişilebilir olan en yüksek nokta, ebedî kutluluk, haline getirilir. Bu şekilde tinsel açıdan ölü bir ilişki meydana gelmektedir, çünkü orada erişilecek en yüksek

nokta duyusuzluktur. Gelgelelim şimdiye dek insan bu kutluluğa ulaşmış değildir, tersine kendisini evrensel tözden ayrı tekil bir bireysel varoluş olarak bulur. O nedenle birliğin dışında olup hiçbir anlamı yoktur ve ilineksel olduğundan ve hakları olmadığından yalnızca sonludur; kendisini Doğa yoluyla sınırlanmış görür –örneğin bir kastta. İrade burada tözsel irade değildir; dışsal olarak ve içsel olarak olumsal olanın ellerine bırakılmış keyfî iradedir, çünkü olumlayıcı olan bir tek tözdür. Şüphesiz onda büyüklük, soyluluk veya karakter tamlığı dışarıda bırakılmaz, ama bunlar yalnızca doğal bir şekilde belirlenmiş olarak veya keyfî irade olarak mevcuttur; herkesin uymak zorunda olduğu, herkes için geçerli olan ve aynı nedenden ötürü de içinde herkesin tanındığı ahlakın ve hukukun nesnel formlarında değil. Doğulu özne o halde bağımsızlık avantajına sahiptir, çünkü sabit hiçbir şey söz konusu değildir; Doğuluların tözü ne kadar belirlenmemiş olursa olsun, karakterleri, belirlenmemiş olarak, özgür ve bağımsız olabilir. Bizim için adil ve ahlaki olan şeyler onların durumunda da geçerlidir, ama öznel özgürlük içinde değil, tözsel, doğal ve ataerkil bir şekilde. Ne vicdan vardır ne de ahlak. Her şey, basitçe, en soyluya olduğu gibi en kötüye de varolma şansı tanıyan doğa durumu içindedir.

Bundan çıkarılacak sonuç, burada hiçbir felsefi bilginin bulunamayacağıdır. Düşünüp geliştirsem de geliştirmesem de gene kendi için nesnel olarak karşıma çıkan mutlak Evrenselin, Tözün bilgisi Felsefeye aittir; bu benim için ister tözsel olsun ister olmasın, gene sadece onu düşündüğüm içindir ki bana aittir, içinde kendi ayırt edici karakterime sahip olduğum ya da olumlayıcı olduğum bir şeydir: Benim düşüncelerim öyleyse öznel belirlenimlerden veya sanılardan ibaret değildir, tersine, benim düşüncelerim olarak bunlar aynı zamanda nesnel olana dair düşüncelerdir ya da tözsel düşüncelerdir. Doğu formunu o nedenle Felsefe Tarihinin dışında bırakmak gerekir, ama bütün içerisinde onu gene de bir ölçüde dikkate alacağım. Buna başka bir yerde değinmiştim, çünkü bir süre önce ilk kez onu değerlendirecek bir konuma ulaşmış olduk. Eskiden Hint bilgeliği önünde, onun ne olduğu konusunda en ufak bir bilgiye sahip olmadan sıraya geçiliyordu; şimdi ise onun ne olduğu ilk defa bilinmektedir ve doğal olarak geri kalan diğer şeylerle uyum içinde bulunmaktadır.

Felsefenin Yunanistan'da Başlaması

Gerçek Felsefe Batı'da başlar. Bu özbilinç özgürlüğünün ilk ortaya çıktığı yer Batı'dır; doğal bilinç ve keza Zihin kendi içlerine uçup giderler. Doğu'nun aydınlığında birey ortadan kaybolmaktadır; ışık, ilkin Batı'da, kendi içerisinde yanan ve kendi dünyasını kendinden hareketle yaratan düşüncenin parıltısı haline gelir. Batı'nın kutsanmışlığı bu nedenle öyle belirlenmiştir ki, onda, özne olarak özne tözsel olanda varlığını sürdürmeye devam eder; bireysel zihin Varlığını evrensel olarak kavrar, ama evrensellik tam da bu kendiyle olan ilişkidir. Bu kendinde evde olma, "Ben"in bu kişiliği ve sonsuzluğu Zihnin Varlığını oluşturur; o böyledir ve başka bir şey olamaz. Bir halkın özgür olduğunu ve yalnızca evrensel olduğunu bilmesi, o halk için olmak demektir. Ahlak ve başka her şeyle ilgili olarak onun bütün yaşam ilkesi budur. Bir örnek vermek gerekirse, kendi reel Varlığımızı ancak kişisel özgürlük bunun ilk koşulu olduğu ölçüde biliriz ve bundan dolayı da asla köle olamayız. Bir hükümdarın salt keyfî iradesi yasa olsaydı ve o hükümdar köleliği getirmek isteseydi, bunun mümkün olmadığı bilgisine sahip olurduk. Bizim reel varlığımız, hiç şüphe yok ki, uyumak, yaşamak, belli bir işe sahip olmak değil, köle olmamaktır, çünkü bu doğa içindeki varlık demektir. Dolayısıyla Batı'da hakiki bir Felsefenin toprağı üzerinde bulunuyoruz.

Arzuda bir başkasına tabi olduğumdan ve Varlığım bir tikellik içinde bulunduğundan, varolduğum şekliyle ben kendim gibi değilimdir; zira ben "Ben"im, tam evrenselim, ama tutkuyla kuşatılmışım. Bu, içeriği arzu olan iradecilik veya biçimsel özgürlüktür. Gerçek iradenin ereği olan özgürlüğü, adil ve doğru olanı –ki burada, ben özgür ve evrenselimdir ve başkaları da özgürdür ve aynı zamanda "Ben"dir ve benim gibidir– ilk defa Grekler arasında buluyoruz; burada özgürler arasındaki ilişki edimsel yasalarla, evrensel irade belirlenimleriyle ve adil bir biçimde oluşturulmuş devletlerle kurulmuştur. İşte bundan dolayı Felsefe burada başlamıştır.

Gerçek özgürlüğün serpilip geliştiğini ilk defa Yunanistan'da görüyoruz, ama henüz kısıtlanmış bir formda ve bir sınırlamayla birlikte, çünkü hâlâ kölelik söz konusudur ve devletler de onun aracılığıyla ko-

şullanmıştır. Doğu'nun, Yunanistan'ın ve Cermen dünyasının özgürlüğünü başlangıç olarak kabaca şu soyutlamalarla tarif edebiliriz: Doğu'da yalnızca tek bir birey, despot, özgürdür; Yunanistan'da bazıları özgürdür; Cermen dünyasında ise herkesin özgür olduğu, yani insanın insan olarak özgür olduğu sözü doğrudur. Fakat Doğu ülkelerindeki tek kişi özgür olamayacağı için –çünkü bu onun açısından özgür olan başkalarını da gerektirecektir– orada ancak itki, iradecilik ve biçimsel özgürlük bulunabilir. Yunanistan'da ise tikeli ele almak zorundayız; Atinalılar ve Spartalılar gerçekten de özgürdür, ama Mesenyalılar ve Helotlar değil. "Bazıları" ilkesini daha keşfetmek gerekecektir ve bu da Felsefe Tarihi ile bağı içinde değerlendirmemiz gereken Grek bakış açısındaki kimi değişikliklere işaret etmektedir. Bunları hesaba katmak demek Felsefeyi bölümlemeye geçmek demektir.

Felsefe Tarihinin İrdelenişinde Benimsenen Bölümleme, Kaynaklar ve Yöntem

Felsefe Tarihinin Bölümlenişi

Sistematik olarak işe koyulduğumuz için bu bölümlemenin kendini zorunlu olarak sunması gerekmektedir. Genel olarak söylemek gerekirse, antik ve modern sanatta olduğu gibi, Felsefe tarihinde de ayırt edilecek doğru dürüst yalnızca iki dönem bulunuyor elimizde –Grek ve Cermen. Cermen Felsefesi, Cermen uluslara ait olduğu kadarıyla, Hıristiyanlık içerisindeki Felsefedir; Hıristiyan-Avrupa halkı bilim dünyasına ait olduğu ölçüde kolektif olarak Cermen kültürüne sahiptir; zira İtalya, İspanya, Fransa, İngiltere ve diğerleri Cermen uluslar vasıtasıyla yeni bir form kazanmıştır. Yunanistan'ın etkisi de Roma dünyasına uzanmaktadır, bundan dolayı Roma dünyası topraklarında da Felsefeden söz etmek zorundayız; fakat Romalılar doğru dürüst bir şair üretemediği gibi doğru dürüst bir Felsefe de üretememiştir. Sadece başkalarından bir şeyler alıp onları taklit etmişlerdir –her ne kadar bunu genellikle zekice yapmış olsalar da. Dinleri bile Greklerden türetilmiştir ve sahip olduğu özel karakter Felsefeye ve Sanata hiçbir yakınlık göstermez, tersine felsefeden ve sanattan uzaktır.

Bu önde gelen karşıtlar konusunda daha öte bir betimleme sunmak gerekiyor. Grek dünyası düşünceyi İdea'ya dek geliştirmiştir; Hıristiyan Cermen dünyası ise Düşünceyi Tin olarak kavramıştır; o halde İdea ve Tin ayırt edici özelliklerdir. Olgular daha özel olarak şu şekildedir: Felsefenin ilk dönemindeki gelişmenin tikel karakterini, bu gelişmenin, bütünü hâlihazırda potansiyel olarak içeren tek bir zeminden çıkan basit bir belirlenimler, biçimlenişler, soyut nitelikler süreci olduğunu söyleyerek belirleyebiliriz, çünkü kıskanç bir şekilde Kendisinin yanı sıra hiçbir şeyin varolmasına izin vermeyen Tanrı, henüz belirlenmemiş ve dolaysız Evrensel, Varlık veya Düşünce, tüm Felsefenin hiç değişmeyen ama giderek derinleşen ve belirlenimlerin gelişmesiyle kendini sergileyip bilince getiren tözsel temelidir.

Bu evrensel ilkedeki ikinci aşama, bu şekilde sergilenen belirlenimlerin ideal, somut birlik içinde öznellik kipinde bir araya getirilmesidir. Dolaysız olan ilk belirlenimler henüz soyutlamalardı, ama şimdi, durmadan kendini-belirleyen Mutlağın etkin Düşünce olarak da kavranması gerekir, bu belirli karakter içindeki Evrensel olarak değil. Dolayısıyla da belirlenimlerin bütünlüğü olarak ve somut bireysellik olarak sergilenir. Bu şekilde, Anaksagoras'ın νοῦς [nous]'unda ve özellikle de Sokrates'te, içinde Düşüncenin kendini kavradığı öznel bir bütünlük başlamakta olup düşünen etkinlik temel ilkedir.

Üçüncü aşama, o halde, başlangıçta soyut olan bu bütünlüğün, etkin, belirleyen, ayırt eden düşünce yoluyla gerçekleşmiş olması bakımından, ayrılmış belirlenimler içinde bile kendini ortaya koymasıdır, ki bunlar ideal olarak ona aittir. Bu belirlenimler, birlik içinde, ayrılmamış olarak içeriliyor olduğundan ve bu şekilde de onda her biri aynı zamanda diğeri de olduğundan, bu karşıt uğraklar bütünlüklere yükseltilmektedir. Karşıtlığın tamamen genel formları evrensel ve tikeldir ya da, başka bir formda, düşünce olarak Düşünce, dışsal realite, duygu veya algıdır. Kavram evrenselle tikelin özdeşliğidir; bunların her biri de bu şekilde kendinde somut olarak ortaya konduğu için, evrensel kendinde hem evrensellikle tikelliğin birliğidir hem de aynı durum tikellik için de geçerlidir. O halde her iki formda da birlik koyulmaktadır ve soyut uğraklar bir tek bu birlik yoluyla tam hale

getirilebilir; bu nedenle de ayrımların bizzat bir bütünlük sistemine yükseltilmesine geçilmiştir, ki bunlar sırasıyla Stoacılık Felsefesi ve Epikürosçuluk Felsefesi olarak birbirinin karşısına çıkmaktadır. Bütün somut evrensel şimdi Zihindir ve bütün somut tekil de Doğadır. Arı Düşünce Stoacılıkta bir bütünlüğe gelişir; eğer Zihinden başka yanı –doğal varlığı veya duyguyu– bir bütünlüğe çevirecek olursak da sonuç Epikürosçuluk olacaktır. Her bir belirlenim bir düşünce bütünlüğü içinde oluşturulmaktadır ve bu alanı karakterize eden yalın tarz uyarınca, bu ilkeler iki antagonist Felsefe sistemi olarak kendileri için ve bağımsız gibi görünürler. Kendinde her ikisi de özdeştir, ama çelişiyormuş gibi pozisyon alırlar ve İdea da idrak edildiği şekliyle tek-yanlı bir belirlilik içindedir.

Daha yüksek aşama ise bu ayrımların birliğidir. Bunun yok oluşta, kuşkuculukta meydana gelmesi mümkündür, ancak daha yüksek bakış açısı olumlu olandır, Kavramla ilişkisindeki İdeadır. O halde, eğer Kavram evrenselse –kendini kendi içerisinde daha öte belirliyor, ama orada gene de birliği içinde ve bağımsız olmayan belirlenimlerinin idealliği ve saydamlığı içinde kalmaya devam ediyorsa–, daha ileri adım ayrımların kendilerinin bütünlüklere çevrildiği Kavramın realitesidir. Dördüncü aşama öyleyse İdea'nın birliğidir, ki içinde bütünlükler olarak tüm bu ayrımlar gene de Kavramın tek bir somut birliği içerisinde harmanlanmış olmaktadır. Bu kavrayış ilkin kısıtlamadan yoksun bir şekilde gerçekleşir, çünkü idealin kendisi yalnızca evrensellik öğesinde idrak edilmektedir.

Grek dünyası ideal bir zihinsel dünya oluşturmuş olduğu için bu İdea'ya kadar gelmiştir ve bunu da Grek felsefesinin kendini eksiksizleştirdiği ve ereğine ulaştığı İskenderiye felsefesi sağlamıştır. Bu süreci figürlerle tasarlayacak olursak; *A*. Düşünce, (*a*) soyut bir biçimde ifade etmek gerekirse, genel veya mutlak uzayda olduğu gibidir, ki bundan genellikle boş uzay anlaşılır; (*b*) ardından en yalın uzay belirlenimleri ortaya çıkar –çizgiye ve açıya ulaşabilmek için nokta ile başlarız; (*g*) üçüncü olarak, bunların bir üçgen içindeki birliği meydana gelir, aslında bu somuttur, ama henüz bu soyut yüzey öğesinde alıkonulmaktadır ve bu nedenle de ilk ve henüz biçimsel bütünlük ve

sınırlamadır ki νοῦς [nous]'a karşılık gelir. *B.* Sonraki husus, üçgenin kenar çizgilerinden her birinin gene yüzey olmasına izin verdiğimiz için, her bir formun kendini üçgenin bütünlüğü içinde ve ait olduğu bütün figür içinde oluşturmasıdır; bu, Kuşkuculukta veya Stoacılıkta gördüğümüz gibi, bütünün yanlarda gerçekleşmesidir. *C.* Son aşama ise üçgenin bu yüzeylerinin veya yanlarının kendilerini bir cisim veya bir bütünlük içinde birleştirmesidir; ilk eksiksiz uzay belirlenimi cisimdir ve bu da üçgenin ikilenişidir. Ancak temeli oluşturan üçgen, piramidin dışında olduğu ölçüde, bu teşbih geçerli değildir.

Yeni-Platonculardaki Yunan Felsefesi eksiksiz bir Düşünce ve kutluluk krallığında ve idealin potansiyel açıdan varolan dünyasında son bulur, henüz gerçekdışıdır, çünkü bütün yalnızca evrensellik öğesinde varolmaktadır. Bu dünya Kavramdaki özsel uğraklardan tekillik olarak tekillikten henüz yoksundur; edimselliğin talebi, bağımsız bütünlüğün İdea'nın her iki yanının özdeşliğinde aynı zamanda olumsuz olarak da koyulmasıdır. İdea ilk kez, Mutlak öznellik olan bu kendi-varolan olumsuzlama yoluyla Zihne yükseltilir. Zihin öz-bilginin öznelliğidir; ama ancak neyin kendine nesne olduğunu bildiği ölçüde Zihindir ve bu bir bütünlük olarak kendisidir ve kendi için bir bütünlüktür. Eşdeyişle, prizmanın altındaki ve üstündeki iki üçgen ikilenme anlamında iki olmamalıdır, tersine iç içe geçmiş tek bir birlik olmalıdır. Veyahut, cisim durumunda, ayrım merkez ile çevresel kısımlar arasında ortaya çıkar. Reel cisimsellik ile merkezin bu karşıtlığı şimdi kendini yalın varoluş olarak göstermektedir ve bütünlük de merkez ile tözsel olanın birliğidir –fakat yalın bir birlik değil, tersine öznel olanın kendini nesnel ve tözsel olanla ilişkisinde öznel olarak bildiği bir birliktir. İşte bundan dolayı, İdea bu bütünlüktür ve kendini bilen İdea da tözsel olandan esas itibarıyla farklıdır; o kendini bağımsız bir şekilde sergiler, ama öyle bir şekilde ki, kendi için tözsel olarak değerlendirilir. Öznel İdea başlangıçta yalnızca biçimseldir, fakat tözsel olanın ve potansiyel açıdan evrensel olanın reel olanağıdır; ereği kendini gerçekleştirip tözle özdeş olmaktır. Bu öznellik ve olumsuz birlik yoluyla ve bu mutlak olumsuzluk yoluyla, ideal olan bundan böyle salt bizim nesnemiz değil, kendine nesne olur ve bu ilke de etkisini Hıristiyanlık dünyasında göstermiştir. Bu şekilde, modern bakış açısı içinde, özne

kendi için özgürdür ve bundan da insan Zihin olduğu için, onun tam da doğası gereği tözsel olma gibi ebedî bir niteliğe sahip olduğu fikri doğar. Tanrı, kendine ikili gibi görünen, fakat kendi için ve kendi evinde olabilmek için ayrımı ortadan kaldıran Zihin olarak bilinir olmaktadır. Bunu bir bütün olarak alan dünyanın işi, Zihinle uzlaşarak orada kendini tanımaktır ve bu iş de Cermen dünyasına verilmiştir.

Bu üstlenimin ilk başlangıcı, ilkenin bilgisine ulaşılmadan önce edimsel bir varoluşta olduğu şekliyle, bu ilkenin temaşası ve bu ilkeye iman olan Dinde bulunur. Hıristiyan dininde bu ilke duygu ve tasarım olarak bulunmaktadır; onda, insanın kendisi ebedî kutluluğa yazgılı olup, tanrısal kayranın, merhametin ve ilginin bir nesnesidir, ki bu, insanın mutlak ve sonsuz bir değere sahip olduğunu söylemektir. İsa aracılığıyla insanlara vahyedilen tanrısal ve insansal doğanın birliği dogmasında bunu daha öte görüyoruz; buna göre, öznel ve nesnel İdea –insan ve Tanrı– birdir. Bu başka bir formda eski Düşüş öyküsünde bulunur; buna göre, yılan insanı kandırmamıştır, çünkü Tanrı şöyle demektedir: "Bakın, Âdem bizden biri oldu, iyiyi ve kötüyü biliyor." Öznel ilkenin ve tözün bu birliğini ele almak zorundayız; bu bireysel birin veya öznenin bağımsız varoluşunun, dolaysız karakterini bir yana atıp kendini tözsel olanla özdeş olarak ortaya koyması Zihnin sürecini oluşturur. Böyle bir amaç insanın erişebileceği en yüksek erek olarak duyurulmaktadır. Dolayısıyla görüyoruz ki, dinsel fikirler ve spekülasyon ilk başta sanıldığı gibi o kadar da ayrı değillerdir; ben bu fikirleri, halen onlara ait olduğumuzdan, onlardan utanmayalım diye ileri sürüyorum, öyle ki eğer gerçekten onların ötesine geçersek, bu fikirlere büyük hürmet beslemiş olan Hıristiyanlığın ilk dönemlerindeki atalarımızdan utanmamıza gerek kalmayabilir.

Hıristiyanlık içinde yerini alan bu Felsefenin ilk ilkesi, o halde, iki bütünlüğün varoluşu içinde bulunmaktadır. Bu, tözün ikilenişidir ki, onu şimdi, iki bütünlüğün bundan böyle birbirine dışsal olmayıp açık bir şekilde birbiriyle ilişkileri yoluyla her ikisinin de gerekli olduğu olgusu karakterize etmektedir. Eğer eskiden Stoacılık ve Epikürosçuluk –bunların olumsuzluğu Kuşkuculuktu– bağımsız olarak ortaya çıkmışsa ve eğer nihayetinde her ikisinin de kendinde varolan evren-

selliği kurulmuşsa, bu uğraklar da şimdi ayrı bütünlükler olarak bilinmektedir ve aynı zamanda karşıtlıkları içinde bir olarak düşünülmeleri de gerekir. Burada gerçek spekülatif İdea'yla, belirlenimleri içindeki Kavramla karşılaşıyoruz ki, bu belirlenimlerden her biri bir bütünlüğe getirilmekte ve açık bir şekilde diğeriyle ilişkilenmektedir. Öyleyse gerçekte iki İdeamız bulunuyor: Bilgi olarak öznel İdea ve sonra da tözsel ve somut İdea. İşte modern Felsefenin irdelediği konu da bu ilkenin gelişip tamamlanışıdır ve Düşüncenin bilincine gelmesidir. O nedenle modern Felsefede bu belirlenimler antiklerde olduğundan daha somuttur. İki yanın zirve yaptığı bu karşıtlık, en geniş anlamıyla kavrandığında, Düşünce ile Varlık, bireysellik ile töz arasındaki karşıtlıktır, öyle ki öznenin özgürlüğü bizzat öznenin kendisinde bir kez daha zorunluluk sınırları içerisinde durmaktadır; özne ile nesne arasındaki, Doğa ile Zihin arasındaki karşıtlıktır –sonlu olarak Zihin Doğaya karşıtlık içinde durduğu ölçüde.

Grek felsefesi kısıtlamadan muaftır, çünkü henüz Varlık ile Düşünce arasındaki karşıtlığa önem vermez, tersine Düşüncenin aynı zamanda Varlık olduğu gibi bilinçdışı bir önvarsayımdan hareket etmektedir. Şüphesiz Grek Felsefesindeki belli aşamalar Hıristiyan felsefelerle aynı düzlemde duruyor gibi görünür. Bu şekilde, örneğin Sofistlerin, Yeni Akademicilerin ve Kuşkucuların Felsefesinde hakikatin bilinemeyeceği öğretisinin öne sürüldüğünü gördüğümüzde, bunlar, tüm düşünce-belirlenimlerinin karakteri gereği yalnızca öznel olduğunu ve dolayısıyla da bunlardan nesnel olana dair hiçbir sonuca varılamayacağını öne süren sonraki öznel felsefelere uygun düşüyormuş gibi görünebilirler. Gelgelelim gerçek bir fark söz konusudur. Yalnızca fenomenal olanı bilebileceğimizi söyleyen antik filozoflar durumunda, her şey bununla sınırlı kalmaktadır; pratik yaşam bakımından ise Yeni Akademi ve Kuşkucular, fenomenal olanın yaşamdaki kural ve kılavuz olarak benimsenmesi durumunda, doğru, ahlaki ve rasyonel bir şekilde davranma olanağını kabul ediyorlardı. Fakat her ne kadar şeylerin temelinde fenomenal olan bulunsa da, daha modern bir zamanın salt öznel idealistlerinde olduğu gibi, aynı şekilde gerçeğin ve varolanın bir bilgisinin de olduğu öne sürülmez. Bu idealistler hâlâ arka planda düşünce yoluyla veya tasarım yoluyla bilinemeyecek

bir öte, bir gizillik taşırlar. Bu başka bilgi dolaysız bir bilgidir –Jacobi'nin açıkça belirttiği türden bir öteye dair iman, bir görüş, bir özlem. Antiklerin bu türden bir özlemleri yoktur: Tam tersine, yalnızca görünen şeyin Bilgi için olduğu kesinliği içinde tam bir doyum ve huzura sahiptirler. Bu açıdan öyleyse başladığımız bakış açısına sıkı sıkıya tutunup kalmamız gerekiyor, yoksa olayların benzerliğinden ötürü bu eski Felsefede modern öznelliğin tüm belirli karakterini görmeye başlarız. Antik felsefenin yalınlığında, biricik alan bizzat fenomenal olanın kendisi olduğu için, nesnel düşünce konusundaki şüpheler bu felsefe açısından mevcut değildi.

İki yanı gerçekte modern zamanlarda birbiriyle bütünlükler olarak ilişkili olan bu belirttiğimiz karşıtlık, aynı zamanda akıl ile iman, bireysel algı ile nesnel hakikat arasında da bir karşıtlık formuna sahiptir, ki bunun kendine ait akıl olmaksızın ve hatta bu tür bir akla tam bir aldırmazlıkla alınması gerekir. Kilisenin anladığı iman veya modern anlamdaki iman budur, yani dolaysız kesinlik veya algı denen içsel bir vahiy ya da örtük ve sezgisel bir duygu lehine aklın reddi. Önce kendini geliştirmesi gereken bu bilgi ile hâlihazırda kendini içsel olarak geliştirmiş bilgi arasındaki karşıtlık özel bir ilgi uyandırmaktadır. Her iki durumda da düşüncenin veya öznelliğin Hakikatle veya nesnellikle olan birliği sergilenmektedir; yalnızca birinci formda doğal insanın Hakikati bildiği söylenir, çünkü ona sezgisel olarak inanmaktadır, ikinci formda ise bilgiyle Hakikatin birliği gösterilir, ama öznenin kendini duyusal bilincin dolaysız formunun üzerine yükseltip Hakikate ilkin Düşünce yoluyla ulaşacağı şekilde.

Nihai erek, Mutlağı Zihin olarak, Evrensel olarak düşünmektir – Kavramın sonsuz cömertliği belirlenimlerini özgürce kendinden yaydığı zaman, onlara bütünüyle damgasını vurarak kendini onlara verir, öyle ki bunlar ilgisiz biçimde birbirlerinin dışında veya birbirleriyle çelişki içinde olabilseler de bu bütünlükler yalnızca birdir, sadece kendinde değil (bu salt bizim refleksiyonumuz olurdu) kendi için de özdeştir, o halde farklılıkları açık bir şekilde salt idealdir. Bundan dolayı, Felsefe tarihinin başlangıç noktasını Tanrı'nın henüz gelişmiş evrensellik olarak değil de dolaysız olarak kavranması olarak ve ere-

ğini de –o ana dek eylemsiz duran dünya-tininin ikibinbeşyüz yıllık çalışması yoluyla Mutlağın Zihin olarak kavranması– çağımızın ereği olarak ifade etmek mümkünse şayet, bir belirlenimden ihtiyaçlar doğrultusunda başka belirlenimlere geçebilmemiz kolaylaşır. Fakat tarihin seyri içinde bu zordur.

Öyleyse genel olarak iki felsefemiz bulunuyor –Grek ve Cermen. İkincisi açısından, Felsefenin biçimsel olarak ortaya çıktığı dönemle felsefenin modern çağ için oluşma ve hazırlanma dönemi arasında bir ayrım yapmalıyız. Cermen felsefesine ilkin gerçek formu içinde Felsefe olarak ortaya çıktığı yerde başlayabiliriz. İlk dönem ile daha yakın zamanlar arasında bir ara dönem yer alır: Bir yandan tözsel ve reel varoluş içerisinde kalıp forma ulaşamayan, ama bir yandan da, kendini tekrar Hakikatin özgür zemini ve kaynağı olarak bilme noktasına dek, önvarsayılmış bir hakikatin yalın formu olarak Düşünceyi eksiksizleştiren yeni bir Felsefenin mayalanma dönemi. Bundan dolayı, Felsefe tarihi üç döneme ayrılmaktadır: Grek felsefesi, Ortaçağ Felsefesi ve modern Felsefe. Bunlardan ilki, genel olarak söylemek gerekirse, Düşünce tarafından düzenlenir, ikincisi varoluş ile biçimsel refleksiyon arasındaki karşıtlığa düşer, üçüncüsü ise Kavramı zemin olarak alır. Bunu, birincisi yalnızca Düşünce içeriyor anlamında almamak gerekir, aynı zamanda tasarımlara ve fikirlere de sahiptir; aynı şekilde ikincisi de soyut düşüncelerden başlar, ama bunlar bir ikilik oluştururlar.

Birinci Dönem. –M.ö. 600 yıllarında Thales'in zamanında başlayıp Yeni Platoncu felsefenin Plotinos'la birlikte üçüncü yüzyılda olgunlaşmasına ve oradan da beşinci yüzyılda Proklos'la birlikte daha öte ilerleme ve gelişimine kadar devam eder, ta ki tüm felsefe söndürülene dek. Yeni Platoncu felsefe daha sonra Hıristiyanlığa giriş yapmıştır ve Hıristiyanlık içerisindeki birçok felsefe yegâne temelleri olarak bu felsefeyi almaktadır. Bu yaklaşık 1000 yıl süren bir zaman aralığıdır ve bitişi ulusların göçü ve Roma İmparatorluğu'nun çöküşüyle çakışmaktadır.

İkinci dönem. –İkinci dönem Ortaçağ dönemidir. Burada Skolastikler yer almaktadır ve ayrıca Araplarla Yahudileri de tarihsel açıdan belirtmek gerekir, ama bu felsefe esas itibarıyla Hıristiyan Kilisesi içerisine düşmektedir. Bu dönem de 1000 yıldan fazla bir süreden oluşur.

Üçüncü Dönem. Modern çağın Felsefesi kendini bağımsız biçimde ilk defa Otuz Yıl Savaşı'ndan sonra, Bacon, Jakob Böhme ve Descartes ile birlikte gösterir; *cogito ergo sum* ayrımıyla başlar. Bu dönem iki yüzyıllık bir dönemdir ve felsefe sonuçta bir ölçüde hâlâ moderndir.

Felsefe Tarihinin Kaynakları

Siyasi tarihte olduğundan başka türde bir kaynak aramak zorundayız. Orada asıl kaynak, gene onlar da kendilerine kaynak olarak bireylerin işlerini ve sözlerini alan tarihçilerdir ve orijinal olmayan tarihçiler de ilaveten eserlerini ikinci elden vermişlerdir. Gel gör ki, tarihçiler tarih içinde hâlihazırda mevcut olan işleri daima önlerinde bulurlar, başka bir deyişle, bunlar sıradan tasarım formuna getirilmiştir. Tarih isminin zaten iki anlamı vardır: Bir yandan işlerin ve olayların bizzat kendisine işaret eder ve bir yandan da tasarım için tasarım yoluyla oluşturulmuş oldukları ölçüde bunları ifade eder. Gelgelelim Felsefe tarihinde tarihçilerden alınacak herhangi bir kaynak bulunmamaktadır, tersine işler bizzat önümüzde durmaktadır ve gerçek kaynaklar da bunlardır –felsefi işlerin kendileri. Felsefe tarihini eğer ciddiyetle incelemek istiyorsak bu türden kaynaklara gitmemiz gerekir. Fakat bu tarih içindeki işler, bir tek onunla sınırlı kalmamıza izin vermeyecek kadar geniş bir alan oluşturur. Pek çok filozof durumunda orijinal yazarlarla sınırlı kalmak mutlak olarak şarttır, fakat bize kadar muhafaza edilmemiş olduklarından orijinal kaynaklara ulaşamadığımız birçok dönemde (örneğin, eski Grek felsefesinde olduğu gibi) dikkatimizi şüphesiz sadece tarihçilere ve başka yazarlara yöneltmemiz gerekir. Filozofların eserlerini keşke başkaları okumuş olsaydı da biz de onlardan özetler alsaydık diyebileceğimiz başka dönemler de vardır. Bazı skolastik yazarlar arkalarında onaltı, yirmidört ve yirmialtı folyoluk eserler bırakmıştır ve dolayısıyla bu durumda kendimizi başkalarının araştırmalarıyla sınırlamamız gerekir. Birçok felsefe eseri de nadiren bulunur ve bu yüzden ulaşmak zordur. Yine birçok filozof da genellikle yalnızca tarihsel veya edebî bakış açısından önemlidir ve bu sebeple kendimizi onları ele alan derlemelerle sınırlayabiliriz. Bununla birlikte, Felsefe tarihi üzerine en dikkate değer eserler şunlardır ki, tam bir liste sunmak istemediğim için bunlar hakkındaki detaylarda

A. Wendt'in yaptığı Tennemann'ın *Felsefe Tarihi* özetine gönderme yapıyorum.

1. Yalnızca bir girişim olarak ilgi uyandıran ilk Felsefe Tarihlerinden biri, Thomas Stanley'in *Felsefe Tarihi*'dir (Londra, 1655, folyo ed. III., 1701. 4. Latinceye çeviren Godofr. Olearius, Lipsiae, 1711, 4). Bu tarih artık pek kullanılmamakta olup, sanki hiç yeni okullar yokmuş gibi, sadece cemaat formundaki eski felsefi okulları içermektedir. Başka bir deyişle, bu eser, Felsefe sanki pagan dünyaya ait bir şeymiş ve hakikat ancak Hıristiyanlıkta bulunabilirmiş gibi, yalnızca antik felsefelerin olduğu ve felsefe döneminin Hıristiyanlıkla birlikte bir sona ulaştığı yönünde o dönemde yaygın bir şekilde benimsenmiş olan eski inanca bağlı kalmaktadır. Antik felsefelerdeki doğal akıldan hareketle oluşturulmuş Hakikat ile Hıristiyan dininin vahyedilmiş hakikati arasında bir ayrım yapılmaktadır, ki buna göre sonuçta bundan böyle herhangi bir felsefe söz konusu değildir. Eğitimin Yeniden Canlanma döneminde şüphesiz doğru dürüst bir felsefe yoktu ve hepsinden öte, doğru düzgün felsefe sistemleri Stanley'in zamanında eski kuşaklarda realite olarak hürmet edilmeleri için gereken saygıyı uyandıramayacak kadar gençti.

2. *Jo. Jac. Bruckeri Historia critica philosophiae Lipsiae*, 1742-1744. Bu eser dört kısımdan veya dört kısım içinde beş ciltten oluşur, çünkü dördüncü kısmın iki cildi bulunmaktadır. Değiştirilmemiş, ama bir ekin ilave edildiği ikinci basım (1766-1767) altı adet sekiz sayfalık forma içinde dört kısımdan ibarettir, bunlardan sonuncusu da bu ektir. Doğrudan orijinal kaynaklardan oluşmayıp, dönemin tarzına uygun olarak refleksiyonlarla karışmış devasa bir derlemedir bu. Yukarıdaki örnekte de gördüğümüz üzere (s. 58) sunulan açıklamalar son derece hatalıdır. Brucker'in işleyiş tarzı tarihsel doğruluktan tamamen uzaktır, oysa Felsefe tarihinde, başka herhangi bir yerde olduğundan daha fazla tarihsel bir tarzda ilerlememiz gerekir. O halde bu eser gereksiz bir ağırlıktan ibarettir. *Jo. Jac. Bruckeri Institutiones historiae philosophiae, usui academicae juventutis adornatae* de tıpkısının aynısıdır (Lipsiae, 1747, 8; ikinci basım, Leipzig, 1756; üçüncü basım, Born, Leipzig, 1790, 8).

3. Dietrich Tiedmann, *Geist der Speculativen Philosophie*, Marburg, 1791-1797, 6 cilt, 8. Tiedmann siyasi tarihi cansız bir şekilde dağınık olarak irdelemektedir ve dil de zorlama ve yapmacıktır. Tüm eser, eğitimli bir profesörün nasıl olup da bütün yaşamını spekülatif felsefenin incelenmesiyle meşgul ettiğine dair bir melankoli örneğidir, fakat spekülasyon hakkında hiçbir fikri yoktur. Brucker'ın Platon'una dair *argumenta*sı da aynı türdendir. O, salt akıl yürütmeye bağlı kaldıkları sürece filozoflardan özetler çıkarır, ama spekülatif olan söz konusu olduğunda sinirlenerek bunun boş inceliklerden ibaret olduğunu ilan eder ve "biz daha iyi biliyoruz" diyerek yarıda keser. Meziyeti, Ortaçağ'a ait olan nadir kitaplardan ve dönemin esrarlı ve gizemli eserlerinden değerli özetler sunmuş olmasıdır.

4. Joh. Gottlieb Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben*, Göttingen, 1796'dan 1804'e, sekiz kısım, 8. Antik felsefe orantısız bir kısalıkla irdelenmiştir; Buhle ileriye gittikçe daha da özel hale gelir. Giordano Bruno'nun eserleri gibi Göttingen Kütüphanesi'nde bulunan nadir eserlere dair pek çok iyi özeti bulunmaktadır.

5. Wilh. Gottl. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1798-1819, onbir kısım, 8. Sekizinci kısım olan Skolastik Felsefe iki cildi doldurmaktadır. Felsefeler tam olarak betimlenmiştir ve modern çağ antik döneme göre daha iyi betimlenmiştir. Yakın zamanların felsefelerini betimlemek kolaydır, çünkü bunların kapsadığı düşünce bizimkilere daha yakın olduğu için yalnızca bir özet çıkarmak veya doğrudan yorumlamak gerekir. Antik filozoflarda ise durum başka türlüdür, çünkü Kavramın başka bir aşamasında dururlar ve bundan ötürü de kavranmaları da keza daha güçtür. Diğer bir deyişle, eski olan bizim daha iyi bildiğimiz bir şey tarafından kolaylıkla tahtından edilmektedir ve Tennemann da bu tür bir şeye rastladığında hemen hemen dişe dokunur hiçbir şey sunmaz. Örneğin, Aristoteles o kadar yanlış yorumlanmıştır ki, Tennemann onun inançlarının tam tersini ona zorla kabul ettirmeye çalışır ve bu nedenle, Aristotelesçi felsefeye dair doğru bir fikre, Tennemann'ın Aristoteles'in düşüncesi konusunda öne sürdüklerinin tam tersini benimseyerek varmak mümkündür. Tenne-

mann, Aristoteles'e yapılan atfı metnin altına yerleştirecek kadar açık yüreklidir, öyle ki orijinal metin ile yorum sık sık birbiriyle çelişmektedir. Tennemann gerçekte tarihçinin hiçbir felsefeye sahip olmaması gerektiğini düşünmekte ve bununla da gurur duymaktadır; oysa aslında onun da bir sistemi vardır ve o bir eleştirel filozoftur. Filozofları, eserlerini, düşünce yapılarını över, fakat sadede gelindiğinde hepsinin de bir kusura sahip olmaları bakımından eksik oldukları duyurulur, ki bu kusur da Kantçı olmamak ve bilginin kaynağını araştırmamış olmaktır. Bundan çıkacak sonuç da Hakikatin bilinemeyecek olmasıdır.

Özetlerden üçünü belirtmek gerekir. 1. Frederick Aft'ın *Grundriss einer Geschichte der Philosophie* eseri (Landshut 1807, 8; ikinci basım, 1825) daha iyi bir bakış açısından yazılmıştır; Felsefe esas itibarıyla Schelling'in felsefesidir, ama biraz karışıktır. Aft biçimsel bir yöntemle ideal felsefeyi reel felsefeden ayırt etmiştir. 2. Profesör Wendt'in hazırladığı Tennemann'ın Göttingen basımı (beşinci basım, Leipzig, 1828, 8). Herhangi bir anlamı olup olmadığına bakılmaksızın, Felsefe diye sunulan şeyler şaşırtıcıdır. Bu tür yeni felsefeler yerden mantar gibi bitmektedir. Bir ilkeyle uyum içinde kavramaktan daha kolay bir şey yoktur; ama bu suretle yeni ve derin bir şeyin başarılmış olduğu düşünülmemelidir. 3. En çok tavsiye edilecek olan Rirner'in *Handbuch der Geschichte der Philosophie* eseridir (3 cilt, Sulzbach, 1822-1823, 8; düzeltilmiş ikinci basım, 1829), fakat onun bir Felsefe Tarihinin tüm gerekliliklerini karşıladığını öne sürmeyeceğim. Çoğu şeyi açık bırakan birçok nokta bulunmaktadır, ama her bir cilde ilave edilen, içinde başlıca orijinal yetkelerin alıntılandığı ekler, amaçları itibarıyla, kusursuzdur. Özellikle de antik filozoflardan seçme parçalara gerek duyulur ve bunlar da pek uzun olmaz, çünkü Platon'dan önceki filozoflara dair sunulacak çok da pasaj bulunmamaktadır.

Bu Felsefe Tarihinde Benimsenen İrdeleme Yöntemi

Dışsal tarih açısından sadece evrensel tarihle ilgili noktalara, çağın tinine veya ilkesine değineceğim ve bundan dolayı da önde gelen filozoflarla ilgili olarak yaşam koşullarını irdeleyeceğim. Bununla beraber, sadece ilkeleriyle sansasyon yaratmış ve bilimin bir ilerleme

göstermesini sağlamış felsefelerden söz edilecek; bu yüzden bilimsel bir incelemede yer bulabilecek, ama Felsefe bakımından pek bir değeri olmayan birçok ismi bir kenara bırakıyorum. Bir öğretinin yayılma tarihini, kaderini, salt belli bir öğretiyi öğretmeye soyunmuş kişileri atlayıp geçiyorum –tüm dünyanın belli bir ilkeden türetilmesi gereği.

Felsefede tarihçinin hiçbir sisteminin olmaması, felsefeye kendisinden hiçbir şey katmayıp onu kendi fikirleriyle doldurmaması talebi makul bir talep gibi görünüyor. Felsefe tarihi tam da bu tarafsızlığı sergilemelidir ve bu ölçüde filozoflara dair sadece özetler sunmak başarılı olmak için yeterli gibi gelir. Konudan hiçbir şey anlamayan ve bir sisteme değil de salt tarihsel bilgiye sahip olan kişi kuşkusuz tarafsız olacaktır. Fakat siyasi tarihi Felsefe tarihinden özenle ayırt etmek gerekir. Başka bir deyişle, kişi birincisinde olayları sadece kronolojik açıdan resmetmekle kendini sınırlamasa da, Homeros destanında olduğu gibi, tamamen nesnel olana bağlı kalabilmektedir. Bu şekilde, Herodotos ve Thukydides özgür insanlar olarak nesnel dünyanın özgür ve bağımsız bir şekilde hareket etmesine izin vermişlerdir; resmettikleri eylemlere ne kendilerinden bir şey katmışlar ne de bunları kendi mahkemelerinde yargılamaya kalkmışlardır. Ancak siyasi tarihte bile göz önünde tutulan belli bir erek söz konusudur. Livius'ta başlıca noktalar Roma iktidarı, gelişimi ve anayasasının tamamlanışıdır; Roma'nın doğuşunu, kendini savunmasını ve egemenliğini icra etmesini görüyoruz. Felsefe tarihindeki kendini-geliştiren akıl da işte bu şekilde kendini bir erek haline getirmektedir ve bu erek yabancı veya dışarıdan alınmış bir şey olmayıp evrensel olarak temelde yatan ve bireysel formların tekabül ettiği asıl meselenin kendisidir. O nedenle, Felsefe tarihinin tarihteki işleri anlatması gerektiğinde, ilk olarak, Felsefede bir işin ne anlama geldiğini ve belli bir şeyin felsefi olup olmadığını sorarız. Dışsal tarihte her şey eylem içindedir –şüphesiz içinde önemli ve önemsiz şeyler bulunur– ama eylem önümüze dolaysız bir şekilde getirilen ideadır. Felsefede durum böyle değildir ve bundan ötürü de Felsefe tarihini baştan sona irdelemek tarihçinin görüşlerini sunmadan mümkün değildir.

Doğu Felsefesi

Sıraya göre ilk Felsefe, burada sunulduğu şekliyle konumuzun öz ve kapsamına dâhil olmayan Doğulu denen felsefedir. Konumu bir ön hazırlıktır; uzun uzadıya ele almayacağız, onunla sadece Düşünceyle ve gerçek Felsefeyle nasıl bir ilişki içinde olduğunu açıklamak ve göstermek üzere ilgileneceğiz. Doğu felsefesi ifadesi, özel olarak, bu büyük, evrensel Doğulu kavrayışın Doğu'da –öznellik tininin hükmetmediği kuşatma ve sınırlama toprağı– hayat bulduğu döneme atfen kullanılmaktadır. Hıristiyanlığın özellikle ilk yüzyıllarında –bu önemli dönemde– bu Doğulu fikirler İtalya'ya nüfuz etmiştir ve Gnostik felsefede 'sınırlanamaz olan' fikrini Batı zihnine zorlamaya başlamışlardır, ta ki Kilisede bu Batı zihni tekrar itibarına kavuşup Tanrısal olanı sağlam bir şekilde kurmada başarılı olana dek. Daha doğrusu, Doğu Felsefesi dediğimiz şey genel olarak Doğululara ait dinsel düşünce tarzı ve dünya kavrayışıdır ve Felsefeye çok yaklaşmaktadır; Doğulu din fikrini aynen dinsel felsefeymiş gibi değerlendirmek onun neden böyle olduğunu gösterecektir.

Roma, Grek ve Hıristiyan dininin ise Felsefeyi oluşturduğunu aynı şekilde ileri sürmüyoruz. Greklere ve dahası Hıristiyan öğeye nüfuz eden bireysel özgürlük ilkesi nedeniyle Grek ve Roma tanrılarının, İsa ve Yahudilerin Tanrısı gibi, dolaysız biçimde açık, şahsi formlar –ki, bu mitolojik veya Hıristiyan formların yorumlanıp felsefi bir forma

çevrilmesi gerekmektedir– olarak görünüyor olmaları bakımından bunların ayrıca daha az benzerlik içinde olması söz konusudur. Doğu Dini ise bize felsefi kavrayışı çok daha doğrudan anımsatmaktadır, zira Doğu'da öznellik öğesi ortaya çıkmamış olduğu için dinsel fikirler bireyselleşmemiştir ve bir evrensel fikirler türü hâkimdir, dolayısıyla da bunlar felsefi fikirler ve düşünceler görünümü sunmaktadır. Şüphe yok ki Doğuluların da Brahma, Vişnu ve Şiva gibi bireysel formları vardı, ama özgürlük eksik olduğu için bireysellik reel olmayıp salt yüzeyseldi. Bu şu durumda çok daha geçerlidir ki, insansal bir formla uğraşmamız gerektiğini varsaydığımızda bu gene kendisini yitirip 'sınırlanamaz olan'a genişlemektedir. Nasıl ki Grekler arasında bir Uranos ve Kronos'tan (bireyselleşmiş Zaman) söz edildiğini işitiyorsak, Perslerde de Zeroane Akerene'yi buluyoruz, fakat bu sınırsız Zamandır. Hürmüz ve Ehrimen'in de bütünüyle genel formlar ve tasarımlar olduğunu görüyoruz; bunlar Felsefeyle ilgili gibi veya hatta bizzat felsefi gibi duran evrensel ilkeler olarak görünmektedir.

Nasıl ki Doğu dinlerinin içeriği, Tanrı, özsel olarak varolan, ebedî olan, bir şekilde evrenselin ışığı altında kavranıyorsa, bireylerin Onun karşısındaki göreli konumlarını da aynı şekilde buluyoruz. Doğu dinlerindeki ilk koşul şudur ki, töz olarak yalnızca tek bir töz gerçektir ve kendinde ve kendi için varlığa karşı birey kendini ileri sürdüğü ölçüde ne kendi içerisinde bir değere sahiptir ne de herhangi bir değere ulaşabilir. Birey gerçek değere ancak bu tözle özdeşleşerek sahip olabilir ve bu durumda da özne olmaya son verip bilinçsizlik hâline düşer. Grek ve Hıristiyan dininde ise özne özgür olduğunu bilir ve bu şekilde öne sürülmelidir; bu bakımdan birey kendini bağımsız kıldığı için de Düşüncenin kendini bu bireysellikten kurtarıp bağımsızlık içinde oluşturması hiç şüphe yok ki çok daha güçtür. Grek bireysel özgürlüğünde örtük olarak kapsanan daha yüksek bakış açısı, bu daha mutlu, daha geniş yaşam evrensele hakkını vermesi gereken Düşüncenin işini daha zorlaştırır. Buna karşılık, Doğu'da Dindeki tözsel, kendi başına başlıca konudur, özsel olandır –ve yasasızlık, bireysel bilincin yokluğu bununla dolaysız bir şekilde bağıntılıdır– ve bu töz de hiç şüphe yok ki felsefi bir fikirdir. Ayrıca sonlunun olumsuzlanışı da mevcuttur, ama öyle bir tarzda ki, birey özgürlüğüne ancak tözselle olan bu birlik

içinde ulaşmaktadır. Doğulu zihinde, refleksiyon, bilinç, ayrıma ve ilkelerin belirlenimine düşünce yoluyla vardığı ölçüde bu kategoriler ve bu belirli fikirler tözselle birlik içinde varolmazlar. Tikel olan her şeyin yıkımı ya bir 'sınırlanamaz olan'dır, Doğu yüceliğidir ya da kendi için koyulmuş ve belirlenmiş olan bilindiği ölçüde spekülatif Kavramı ele geçiremeyen kuru, ölü bir anlaktır. Gerçek olan açısından bu sonlu ancak töze gömülmüş olarak varolabilir; ondan ayrı tutulduğunda ölü ve yavan hâle gelir. O nedenle Doğulular arasında sadece kuru bir anlak, salt bir belirlenimler listesi, eski Wolffçu tarzda bir mantık bulabiliyoruz. Tam bir takvaya gömülmeden, sonu gelmez sayıda ayinlerden ve dinsel eylemlerden ibaret olan ibadetlerinde de aynı şey söz konusudur; öte yandan bu da içinde her şeyin ortadan kaybolduğu bu 'sınırlanamaz olan'ın yüceliğidir.

Şimdi ele almak istediğim Doğulu iki ulus bulunuyor: Çinliler ve Hintliler.

Çin Felsefesi

Kültür konusunda büyük bir ün kazanmış olmak Hintliler için olduğu gibi Çinliler için de doğrudur; ama bu ün hem varolan Hint literatürünün miktarından ötürü hem de ona dair daha çok bilgi sahibi olunmasından kaynaklı olarak büyük ölçüde azalmıştır. Bu halkın büyük bilgisi Din, Bilim, devletin anayasası ve idaresi, şiir, zanaatlar ve ticaret gibi konularla ilgilidir. Ama Çin'in yasaları ve anayasasıyla Avrupanınkileri kıyasladığımızda, bunu ancak biçimsel olan bakımından yapabileceğimizi görüyoruz, zira içerik tamamen farklıdır. Ayrıca, form bakımından ne kadar tutarlı bir şekilde oluşturulmuş olursa olsun, bunların bizde yeri olamayacağı, bize doyum vermelerine imkân tanımayacağımız ve bunların yasanın yerine geçtiği ya da daha ziyade yasaya bir son verdiği anlaşılmaktadır. Hint şiiri ile Avrupa şiirini karşılaştırdığımız zaman da aynı şey söz konusudur; salt hayal gücünün bir oyunu olarak görüldüğünde başka herhangi bir halkın şiiri kadar göz alıcı, zengin ve kültürlüdür. Fakat şiirde işimiz içerikledir, bu onun önemli bir parçasıdır. Homerosçu şiir bile bizim için ciddi değildir, işte bundan dolayı da bu türden bir şiirin sürmesi mümkün de-

ğildir. Sorun Doğu şiirinde üstün yeteneğin olmaması değildir; yetenek miktarı aynıdır ve form da çok daha gelişmiş olabilir, fakat içerik belli sınırlar içinde kapanıp kalmaya devam etmekte ve bize doyum verememektedir, bizim içeriğimiz olması mümkün değildir. İnsanlar kendilerini form tarafından büyülenmeye bırakarak onu bizimkiyle eşitlediği, hatta bizimkine tercih ettiği ölçüde, böyle karşılaştırmalar bakımından genel olarak geçerli bir olgudur bu.

1. Çinliler hakkında ilk değerlendirme konusu, Leibniz zamanında büyük bir sansasyon yaratmış olan Konfüçyüs'ün (İsa'dan 500 yıl önce) öğretisi ile ilgilidir; bu öğreti bir ahlak felsefesidir. Konfüçyüs bunun yanında Çinlilerin eski geleneksel ilkeleri üzerine de yorumlarda bulunmuştur; fakat büyük ünü yüksek ahlaki öğretisinden kaynaklanır ve Çin'de en çok saygı duyulan otorite de bu öğretidir. Konfüçyüs'ün biyografisini orijinal Çinceden Fransız misyonerler çevirmiştir; bu biyografiye göre, neredeyse Thales'le çağdaş olduğu, kayda değer bir süre bakanlık yaptığı, ardından gözden düşerek konumunu kaybettiği ve sık sık hâlâ ondan tavsiye istense de dostları arasında yaşayıp felsefe yaptığı görülmektedir. Elimizde Konfüçyüs ile takipçileri arasında geçen konuşmalar bulunuyor; bunlarda iyi formuna yerleştirilmiş basmakalıp bir ahlaktan başka daha öte belli bir içerik, sağlam bir öğreti söz konusu değildir; her yerde ve her halk arasında bu tür şeylerin ifade edildiğini görebiliriz, hatta daha iyisini bulabiliriz. Cicero *De Officiis*'te bize Konfüçyüs'ün tüm kitaplarından daha kapsamlı ve daha iyi bir ahlak öğretisi kitabı sunmaktadır. Dolayısıyla o bir miktar pratik ve dünyevi bilgeliğe sahip bir kişidir sadece –hiçbir spekülatif felsefenin söz konusu olmadığı biri. Onun orijinal eserlerinin, sahip oldukları şöhretten ötürü, hiç çevrilmemiş olsalardı daha iyi olacağı sonucuna varabiliriz. Cizvitlerin üretmiş olduğu inceleme[1], bununla birlikte, bir çeviriden ziyade bir açımlamadır.

2. İkinci husus ise Çinlilerin dikkatlerini aynı zamanda soyut düşüncelere ve saf kategorilere de vermiş olmalarıdır. Eski Y-king kitabı ya da İlkeler Kitabı böyle bir şeyin temelini oluşturur; Çinlilerin bilge-

[1] Confucius, Sinarum philosophus, s. scientia Sinensis, latine exposita studio et opera Prosperi Juonetta, Herdtrich, Rougemont, Couplet, PP. S. J., Paris, 1687.

liğini içermektedir ve kökeni de Fohi'ye atfedilmektedir. Orada anlattığı şeyler tamamen mitolojik, efsanevi ve hatta anlamsız bir şeye bürünmektedir. Bundaki başlıca nokta, onun nehirden çıkan bir ejderha atının sırtında kimi işaretler veya figürlerden oluşan bir tabloyu (Hotu) keşfetmiş olduğudur.[2] Bu tablo sembolik bir anlam taşıyan paralel çizgiler içerir; Çinliler bu çizgilerin, karakterlerinin olduğu gibi felsefelerinin de temeli olduğunu söylerler. Bu semboller tamamen soyut kategorilerdir ve bundan dolayı da en yüzeysel anlak belirlenimleridir. Arı düşüncelerin bilince getirildiğini şüphesiz görmek gerekir, ama bu durumda, bunlar söz konusu olduğu kadarıyla hiçbir ilerleme göstermiş olmayız, salt hareketsiz kalırız. Somut, spekülatif bir biçimde kavranmamakta, tasarım ve algı formlarına uygun olarak ifade edildiği ölçüde de basitçe sıradan fikirlerden alınmaktadır. İşte bundan dolayı bu somut ilkeler derlemesinde, tek bir örnekte dahi evrensel doğal veya tinsel güçlere dair duyusal bir kavrayış bulunmamaktadır.

Merakı gidermek için bu ilkeleri daha ayrıntılı sunacağım. Bir yatay çizgi (—, Yang) ve iki eşit parçaya ayrılmış çizgi (– –, Yin) iki temel figürdür. Eksiksiz, baba, erkeksi, birlik olan ilki, Pythagorasçılar tarafından da sunulduğu gibi, olumluyu temsil eder; ikincisi ise eksik, ana, kadınsı, ikilik ve olumsuzlamadır. Şeylerin İlkeleri olarak görüldükleri için bu işaretlere büyük saygı gösterilir. İlk olarak, bunlar bu ikisinin bileşimine yerleştirilir, ki dört figüre kaynaklık etmektedirler: ⚌, ⚎, ⚍, ⚏, büyük Yang, küçük Yang, küçük Yin ve büyük Yin. Bu dört simgenin anlamı, eksiksiz ve eksik olarak maddedir. İki Yang eksiksiz maddedir: Birincisi gençlik ve güç kategorisindedir; ikincisi de aynı maddedir, ama yaşlı ve güçsüzdür. Temeli Yin'in oluşturduğu üçüncü ve dördüncü imgeler ise eksik maddedir, ki bu da gene gençlik ve yaş, kuvvet ve zayıflık gibi iki belirlenime sahiptir. Bu çizgiler üçlü kümelerde daha öte birleştirilirler ve böylece Kua denen sekiz figür ortaya çıkar ☰, ☱, ☲, ☳, ☴, ☵, ☶, ☷. Bu Kua'ları sadece ne kadar yüzeysel olduklarını göstermek için yorumlayacağım. Büyük Yang ve Yang'ı içeren ilk işaret Gökler'dir (*Tien*) veya her şeye yayılan eterdir. Çinli-

---

[2] Mémoires concernant les Chinois (Paris, 1776, sqq), Cilt II, ss. 1-361. Antiquité des Chinois, par le Père Amiot, ss. 20, 54.

ler için Gökler en yüksek olan anlamına gelir ve misyonerler arasında, Hıristiyan Tanrı'ya *Tien* deyip diyemeyecekleri büyük bir ihtilaf kaynağı olmuştur. İkinci işaret saf sudur (*Tui*), üçüncüsü saf ateş (*Li*), dördüncüsü gökgürültüsü (*Tschin*), beşincisi rüzgâr (*Siun*), altıncısı genel su (*Kan*), yedincisi dağlar (*Ken*), sekizincisi topraktır (*Kuen*). Bizim göğü, gökgürültüsünü, rüzgârı ve dağları aynı yere yerleştirmemiz gerekir. Bu şekilde, her şeyin felsefi kökenini bu mutlak birlik ve ikilikle ilgili soyut düşüncelerden elde edebiliriz. Bütün sembollerin düşüncelere işaret etmek ve anlamları anımsatmak gibi bir faydası bulunmaktadır ve bu şekilde keza bunlar orada mevcuttur. Öyleyse Düşünce ilk başlangıcı oluşturmakta, ama ardından da bulutlara gömülmektedir ve aynı şey Felsefe için de geçerlidir. O halde, Windischmann[3] eğer bu Konfüçyüs sisteminde "tüm Kua dizisi arasında tam bir bağıntılılık" görüyorsa, hatırlamak gerekir ki onda Kavramın kırıntısı bile bulunmamaktadır.

Çizgiler dörtlü kümelerde daha öte birleştirilerek altmışdört figür oluştururlar, ki Çinliler bunu karakterlerinin kökeni olarak görürler, bu düz çizgilere farklı yönlerde dikey ve eğimli çizgiler eklenmiştir.

Schu-king'te ayrıca her şeyin onlardan oluştuğu beş öğenin kendini gösterdiği Çin bilgeliği üzerine bir bölüm vardır. Bunlar hepsi de karışıklık içinde var olan ateş, su, tahta, metal ve topraktır, ki bunları biz eskiden olduğu gibi şimdi de ilke olarak kabul edemeyiz. Yasadaki ilk kanon Schu-king'te beş öğenin adlandırılması olarak bulunur; ikincisi ise sonuncusu üzerine değerlendirmelerdir ve böyle devam edip gider.[4] Çinlilerde evrensel soyutlama böylece her ne kadar sadece dışsal türde bir düzen uyarınca olsa da ve duyusal hiçbir şey içermese de somut olana geçer. Tüm Çin bilgeliğinin ve Çin'deki tüm inceleme konularının ilkesi budur.

3. Fakat başka bir ayrı tarikat daha söz konusudur: Takipçileri mandarin ve devlet dinine bağlı olmadığı gibi, Budist veya Lamacı da olmayan Tao-See tarikatı. Bu felsefenin kurucusu ve yaşamında da ona sıkı sıkıya bağlı kalmış kişi, İsa'dan önce yedinci yüzyılın sonunda

---

[3] Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte, Cilt I, s. 157.

[4] Windischmann, a.g.e., s. 125.

doğmuş ve Konfüçyüs'ten daha yaşlı olan Lao Tzu'dur, zira bu daha siyasi olan okulun bu temsilcisi tavsiye almak için ona gitmiştir. Lao Tzu'nun kitabı, Tao-king, şüphesiz gerçek King'lere dâhil olmayıp onların yetkesine sahip değildir, ama Taocular ya da yaşamdaki kurallarına Tao-Tao –ki bu, aklın buyruklarının veya yasalarının gözetilmesi demektir– diyen aklın takipçileri arasında önemli bir eserdir. Yaşamlarını aklı incelemeye adarlar ve aklı kaynağı itibarıyla bilen kişinin, evrensel bilime, her hastalığın ilacına ve tüm erdeme sahip olacağını ileri sürerler; ayrıca göğe uçabilmek ve ölmemek gibi doğaüstü bir güç de edinmiş olacaktır.[5]

Takipçileri Lao Tzu'nun kendisi hakkında, onun, insan olarak, hep-varolan Tanrı olmuş Buda olduğunu söylerler. Başlıca yazıları halen elimizde bulunmaktadır; Viyana'ya götürülmüşlerdir ve ben bizzat onları orada gördüm. Onlardan sıklıkla alınan bir pasaj şöyledir: "Bir ad olmadan Tao[6] Göğün ve Yerin başlangıcıdır ve bir adla birlikte ise Evrenin Anasıdır. O ancak tam-olmayan durumunda duygulanıma sahip görülür; onu kim bilmek isterse tutkulardan yoksun olmalıdır." Abel Rémusat bunun en iyi şekilde alındığında Grekçede *οογος* olarak ifade edilebileceğini söylemektedir. Antiklerin sık sık aktardığı ünlü pasaj da şudur:[7] "Akıl biri meydana getirmiş; bir ikiyi meydana getirmiş; iki üçü meydana getirmiş; üç de tüm dünyayı meydana getirmiş." İnsanlar bunda Teslis'e bir gönderme bulmaya çalışmışlardır. "Evren Karanlık ilkesine dayanır, evren Işık ilkesini kapsar" ya da "o, eter tarafından kapsanır;" bunların yerleri değiştirilebilir, Çince dilinde hiçbir çekim eki söz konusu olmadığı için sözcükler salt yan yana durmaktadır. Aynı yerdeki başka bir pasajın da şu anlamı bulunmaktadır: "Baktığınız ve görmediğiniz kişiye *I* denir; ona kulak veriyorsunuz ve işitmiyorsunuz, ona *Hi* denir; elinizle

---

[5] Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu, par Abel Rémusat (Paris, 1823), s. 18, vd.; Extrait d'une lettre de Mr. Amiot, 16 Ekim, 1787, de Peking (Mémoires concernant les Chinois, T. xv.), s. 208, vd.

[6] Dr. Legge, *Çin Dinleri*'nde, Tao'nun bir kişinin adı olmayıp bir kavram veya fikir olduğunu belirtir ve İngilizce terimler arasında ona en çok uyanının Yöntem anlamında Yol olduğunu ileri sürer [İngilizceye çevirenin notu].

[7] Abel Rémusat, l.c. s. 31; Lettre sur les caractères des Chinois (Mémoires concernant les Chinois, Tome 1) s. 299.

onu arıyorsunuz ve ona dokunamıyorsunuz, onun adı *Wei*'dir. Onunla karşılaşıyorsunuz ve kafasını göremiyorsunuz; arkasına geçiyorsunuz ve sırtını göremiyorsunuz." Bu çelişik ifadelere "akıl zinciri" denir. Bu pasajları aktarırken, יהוה [*İbr.*, *JHVH*] harflerini ve Afrika'nın haşmetli ismi Juba'yı ve ayrıca Jovis'i [*Zeus, Jüpiter*] düşünmemek elde değildir. Bu *I-hi-wei* veya *I-H-W*[8] daha öte mutlak bir boşluğu ve Hiçlik olan şeyi işaret eder hale gelir; Çinlilere göre en yüksek olan ve şeylerin kökeni hiçliktir, boşluktur, tümüyle belirlenimsiz olandır, soyut evrenseldir ve buna da Tao veya akıl denmektedir. Grekler mutlak birdir dediklerinde ya da modern zamanlarda insanlar onun en yüksek varoluş olduğunu söylediklerinde, bütün belirlenimler ortadan kaldırılmış olur ve salt soyut Varlıkla da yalnızca olumlayıcı bir formdaki bu aynı olumsuzlama dışında bir şey ifade edilmiş değildir. Ama eğer Felsefe böyle bir ifadeden daha öteye geçmemişse henüz en ilk aşamasında duruyor demektir. Tüm bu eğitimde bulunacak olan nedir?

Hint Felsefesi

Eskiden antik Hint bilgeliğine inanmada ve ona hürmet göstermede doyum bulduysak da şimdi, Hintlilerin muazzam büyüklükteki eserleriyle kurduğumuz tanışıklık sayesinde, aktarılmış olan tüm figürlerin hatalı olduğunu tespit etmiş bulunuyoruz. Hiçbir şey daha karışık olamaz, hiçbir şey Hintlilerin kronolojisinden daha eksik olamaz; astronomide, matematikte, vb. kültüre ulaşmış hiçbir halk tarih açısından yeteneksiz değildir; bundaysa Hintliler ne kararlıdır ne de tutarlıdır. Böyle bir şeye m.ö. 50 yıllarında yaşadığı sanılan Vikramaditya döneminde –*Şakuntala*'nın yazarı olan şair Kalidasa da onun yönetimi altında yaşamıştı– sahip olunduğuna inanılıyordu. Fakat daha öte araştırma yarım düzine Vikramaditya keşfetmiş ve titiz incelemeler de bu çağı onbirinci yüzyılımıza yerleştirmiştir. Hintlilerde krallar soyu ve çok büyük miktarda isim söz konusudur, ama her şey bulanıktır.

---

[8] Rémusat bu üç hecede Yehova sözcüğünü keşfettiğini düşünmüştü [İngilizceye çevirenin notu].

Bu toprakların antik görkemini Greklerin bile ne kadar çok takdir ettiğini biliyoruz; insanlar her ne kadar başka şekilde adlandırmaya kalksalar da erdemli insanlar olan Jimnosofistleri de tanıyorlardı – kendilerini bir temaşa yaşamına adamış ve, tüm sıradan arzulardan vazgeçmiş Kinikler gibi, dışsal yaşamdan soyutlanarak ve topluluk halinde dolanıp durarak yaşayan kimseler. Onlar filozof olma kapasiteleri itibarıyla, felsefenin sıradan yaşamın tüm ilişkilerinin bir yana bırakıldığı bu soyutlama içinde var olduğu sanıldığı ölçüde, Greklerce daha özel bir şekilde biliniyordu; ön plana çıkarıp değerlendirmek istediğimiz bir özellik de bu soyutlamadır.

Hint kültürü büyük ölçüde gelişmiştir ve görkemlidir, ama Felsefesi Dini ile özdeştir ve Felsefede özen gösterilen konular Dinde ortaya konan konularla aynıdır. İşte bundan dolayı kutsal kitaplar veya Vedalar Felsefenin de genel zeminini oluşturmaktadır. Vedaları oldukça iyi biliyoruz; esas olarak, pek çok Tanrı tasarımıyla, ayinler, kurbanlar, vb. konusundaki tembihlerle ilgili dualar içerirler. Bunlar çok değişik dönemlere aittir; çoğu kısım oldukça eskidir ve örneğin Vişnu hizmetinden söz eden kısımlar gibi başka kısımlar da sonradan ortaya çıkmıştır. Hatta Vedalar ateist Hint felsefelerinin temelini oluşturmaktadır; bunlar da tanrılar konusunda eksik kalmazlar ve Vedalarla gerçekten ilgilidirler. O halde, kilisenin öğretilerini temel alan ve önvarsayan skolastik Felsefe nasıl ki Hıristiyan dogmatizmi içinde duruyorsa, Hint felsefesi de Din içerisinde durmaktadır. Mitoloji cisme bürünme veya bireyselleşme formunu almaktadır, bundan dolayı da onun, evrensellik ve düşünsellik içindeki Felsefeye zıt olacağı düşünülür; bununla birlikte, cisme bürünme burada çok kesin bir anlamda alınmamaktadır, zira neredeyse her şeyin ondan pay aldığı farz edilir ve tam da kendini bireysellik olarak tanımlıyor gibi görünen şey doğrudan doğruya evrenselin sisi içine geri düşer. Hintlilerin düşüncesini daha uygun bir şekilde ifade etmek gerekirse, soyutta veya somutta kavranabilecek ve her şeyin ondan kaynaklandığı tek bir töz söz konusudur. İnsanın erişebileceği en yüksek şey, bilinç olarak kendisini tözle özdeş kılmaktır – Dinde ibadet, kurbanlar, katı kefaret eylemleri yoluyla, Felsefede ise arı düşünce vasıtasıyla.

Hint Felsefesine dair tam bir bilgiye ilk defa oldukça yakın zamanlarda ulaşabildik; bu felsefeden genellikle dinsel fikirleri anlarız, fakat modern zamanlarda insanlar gerçek felsefi yazıları ayırt etmeyi öğrenmiştir. Özellikle Colebrooke[9] iki Hint felsefesi eserinden bize özetler ulaştırmıştır ve Hint Felsefesi ile ilgili olarak da ilk katkıyı bu oluşturmaktadır. Frederick von Schlegel'in Hintlilerin bilgeliği hakkında söyledikleri salt onların dinsel fikirlerine dayanmaktadır. O dikkatini Hint felsefesine vermiş ilk Almanlar arasındadır, fakat kendisi Ramayana dizininden daha çoğunu okumamış olduğundan eseri pek verimli değildir. Bahsedilmiş olan özete göre, Hintliler antik felsefi sistemlere sahiptir; bunların bir kısmının ortodoks olduğunu düşünürler ve buna özellikle de Vedalarla örtüşenler dâhildir; diğerleri ise heterodoks olarak ve kutsal kitapların öğretisine uygun düşmüyor olarak görülürler. Gerçekten ortodoks olan kısmın, Vedaların hükümlerini daha açık kılmaktan ya da orijinal incelemelerden oluşan bu metinden ustaca düşünülmüş bir Psikoloji çıkartmaktan başka bir amacı yoktur. Bu sisteme Mimamsa denir ve ondan iki okul doğmuştur. Bunlardan ayrılan başka sistemler de vardır, başlıcaları Sankhya ve Nyaya'dır. Gene bunlardan ilki yalnızca form bakımından farklı olan iki kısma ayrılır. Nyaya ise en gelişkin sistemdir; daha özel olarak akıl yürütme kurallarını sunar ve Aristoteles'in mantığı ile mukayese edilebilir. Colebrooke bu her iki sistemden de özetler çıkarmıştır ve bunlar üzerine birçok eski inceleme olduğunu ve onlardan *versus memoriales*'in oldukça kapsamlı olduğunu söyler.

1. Sankhya'nın kurucusuna Kapila denmektedir. O, Brahman'ın oğlu olduğu söylenen antik bir bilgedir ve yedi büyük Kutsal insandan biridir; başkalarıysa, onun, tıpkı öğrencisi Asuri gibi, Vişnu'nun bir cisimleşmesi olduğunu ve ateşle özdeş olduğunu söylerler. Colebrooke, Kapila'nın Aforizmalar (Sutralar) çağı hakkında hiçbir şey söyleyememektedir, yalnızca bunlardan oldukça eski başka kitaplarda zaten söz edilmiş olduğunu belirtir, ama konu hakkında kesin bir şey söyleyebilecek durumda hissetmez kendini. Sankhya birbirinden sadece kimi ayrıntılarda ayrılan iki ya da üç okula bölünmüştür; kısmen heterodoks, kısmen de ortodoks olarak görülmektedir.

---

[9] Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Cilt 1, Kısım I. Londra, 1824, ss. 19-43. (II., on the Philosophy of the Hindus, Kısım 1, Henry Thomas, Colebrooke, okuma 21 Haziran 1823).

İster ateist olsun ister teist, Tüm Hint Felsefe okullarının ve sistemlerinin gerçek amacı ebedî mutluluğa ölümden sonra olduğu kadar ölümden önce de ulaşmayı sağlayacak araçları öğretmektir. Vedalar şunu söyler: "Bilinmesi gereken Ruhtur; onu doğadan ayrı tutmak gerekir ve bir daha asla geri gelmeyecektir." Bu onun ruhgöçünden ve keza bedensel formdan azade olduğu anlamına gelmektedir, öyle ki ölümden sonra başka bir bedende ortaya çıkmaz. O nedenle bu kutlu durum, Sankhya'ya göre, her türlü hastalıktan tam ve ebedî kurtuluştur. Şöyle diyor: "Bu özgürlüğe Düşünceyle, gerçek Bilimle ulaşılabilir; haz sağlayan geçici ve dünyevi araçlardan ve tinsel ve bedensel kötülükten uzak durmak yetmez; Vedaların savunduğu yöntemler bile bu amaç açısından tesirli değildir ve bunlar, Vedalarda emredildiği şekliyle, dinsel ayinlerin yerine getirilmesinde veya bildirilmiş ibadet formlarında bulunmaktadır." Böyle bir araç olarak hayvanların kurban edilmesi bilhassa kıymetlidir; Sankhya ise bu açıdan Vedaları reddetmektedir, çünkü Sankhya'daki temel ilke hiçbir hayvana zarar vermemektir. Kötülükten kurtulmanın başka yolları Hintlilerin uyguladığı aşırı ruhani ceza edimlerinde bulunur ve bunlara kendi içine geri çekilme de eklenmiştir. Şimdi, Hintli bu şekilde kendini içsel olarak toplayıp kendi düşüncelerine geri çekildiği zaman söz konusu olan bu saf yoğunlaşma uğrağına Brahman, apaçık duyuüstü durum denmektedir –anlak bunu olanaklı en yüksek varoluş sayar. Bendeki durum böyleyse eğer, o zaman ben Brahman'ım demektir. Hintlilerin Dininde olduğu gibi Felsefesinde de düşünceye bu türden bir geri çekiliş söz konusudur ve onlar, bu kutlu durumla ilgili olarak, onun en yüksek şey olduğunu ve tanrıların bile buna erişemediğini ileri sürerler. Örneğin, görünür göklerin tanrısı İndra, bu içsel temaşa yaşamı içindeki ruhtan çok daha aşağıda bulunur; binlerce İndra gelip geçmiştir, oysa ruh her tür değişimden muaftır. Sankhya'nın Dinden tek farkı, tam bir düşünce veya mantık sistemine sahip olması ve soyutlamanın boş olana bir indirgeme haline getirilmeyip, tersine belirli bir düşüncenin önemine yükseltilmesidir. Bu bilimin, maddi ve maddi-olmayan dünyanın ilkelerinin –ki, dışardan algılana da bilir, algılanmaya da bilir– doğru bilgisine dayandığı ifade edilir.

Sankhya sistemi üç kısma ayrılır: Bilgi yöntemi, bilgi nesnesi ve ilkelerin bilgisinin belirli formu.

a. Bilgi edinme yöntemleri konusunda Sankhya olanaklı üç tür tanıklık bulunduğunu söyler: İlk olarak algı; ikinci olarak çıkarım; üçüncü olarak da yetkeye saygı, eğitilebilir bir huy ve gelenek gibi tüm diğerlerinin kökeni olan olumlama. Algının hiçbir açıklama gerektirmediği söylenmektedir. Çıkarım salt bir belirlenimin bir ikincisine geçmesini sağlayan, neden-etki işlemiyle ulaşılan bir sonuçtur. Çıkarımlar ya nedenden etkiye ya etkiden nedene ya da neden ve etkinin farklı ilişkileri uyarınca olduğundan, üç form söz konusudur. Bulutların toplandığı görüldüğünde yağmurun, bir tepeden duman çıktığı görüldüğünde ateşin haber verildiğini veya farklı zamanlarda ayın farklı yerlerde olduğu gözlendiğinde ayın hareket ettiği sonucunun çıktığını söyleyebiliriz. Bunlar anlaktan kaynaklanan basit, yavan ilişkilerdir. Olumlama altında ise ortodoks Vedalarınki gibi gelenek veya vahiy anlaşılır; geniş anlamda dolaysız kesinlik veya bilincimdeki olumlama ve dar anlamda sözlü iletişim yoluyla ya da gelenek yoluyla güvence böyle adlandırılır.

b. Sankhya yirmibeş bilgi veya ilke konusu sunar; onlardaki düzen eksikliğini göstermek için bunlara değineceğim.

1. Her şeyin kökeni olarak Doğa hakkında, onun evrensel, maddi neden, ebedî madde, ayrımlaşmamış ve ayrımlaşmaz, parçasız, üretilmeden üreten, mutlak töz olduğu söylenmektedir. 2. Doğanın ilk üretimi olan ve kendisi bizzat üç niteliğin –İyilik, İğrençlik ve Karanlık– tesiriyle üç tanrı olarak ayrışan diğer ilkeleri üreten Zekâ. Bunlar bir şahsiyeti ve üç tanrıyı, yani Brahman, Vişnu ve Mahesvara'yı oluştururlar. 3. Bilinç, kişilik, benim tüm algı ve meditasyonlarda mevcut olduğum, akıl nesnelerinin yanı sıra duyu nesnelerinin de benimle ilgili olduğu inancı –kısacası Ben benim. Bu, aklın gücünden doğar ve bizzat şu ilkeleri meydana getirir. 4-8. İnsanların duyularıyla değil de ancak daha yüksek bir düzendeki bir varoluş tarafından algılanabilen oldukça ince beş parçacık, unsur veya atom. Bunlar bilinç ilkesinden ileri gelip başlı başına beş elementi ortaya koyarlar –uzay; toprağın, suyun, ateşin ve havanın ilk meydana gelişi. 9-19. Sonraki onbir ilke ise kişiliğin ürettiği duygu organlarıdır. Beş duyudan ve beş etkin organdan –ses, eller ve ayak organları, salgı ve üreme organları– oluşan on dışsal organ söz

konusudur. Onbirinci organ da içsel duyu organıdır. 20-24. Bu ilkeler eski adı unsurlar olan şeylerden ortaya çıkan beş elementtir –uzayı iyeliğine alan eter, hava, ateş, su ve toprak. 25. Ruh. Bu sistematik olmayan formun kendisinde, bir evrensel olarak toparlanmış gibi görünen refleksiyonun ilk başlangıçlarını görüyoruz sadece. Gelgelelim bu düzenleme, sistematik olmaması bir yana, anlaşılır bile değildir.

İlkeler önceleri birbirinin dışında olup bir ardışıklığa sahipti; birlikleri Ruhta bulunmaktadır. Ruh hakkında onun üretilmemiş ve üretici olmadığı söylenir; bireyseldir ve dolayısıyla da pek çok ruh vardır; duyarlı, ebedî, maddesiz ve değişmezdir. Colebrooke burada Sankhya'nın teist ve ateist sistemleri arasında bir ayrım yapar, çünkü ilki, bireysel ruhları kabul etmekle kalmaz, ayrıca Tanrı'nın (İşvara) dünyanın yöneticisi olduğunu savunur. Ruhun bilgisi gene başlıca nokta olmaya devam etmektedir. Doğanın değerlendirilmesi ve doğadan soyutlama yoluyla, ruhun doğayla birliği meydana gelir, tıpkı topalla körün taşıma ve yönlendirme amacıyla bir araya gelmesi gibi –biri taşıyan ve yönlendirilen (doğa?), diğeri de taşınan ve yönlendiren (ruh?). Ruh ve Doğanın birliği yoluyla yaratım meydana gelir ve bu da aklın ve diğer ilkelerin gelişimine dayanmaktadır. Bu birlik varolanın edimsel dayanağı ve onun böyle sürdürülmesini sağlayan araçtır. Bununla beraber, düşüncede kapsanan nesnenin olumsuzlanışının kavrama açısından gerekli olması önemli bir husustur; bu refleksiyon dolaysız bilinç hakkındaki sıradan konuşmadan çok daha derindir. Görüş sığdır ve Doğuluların doğayla birlik içinde yaşamış olduğu gibi bir saptırma içindedir; etkinlik içindeki ruh, zihin, hiç şüphe yok ki gerçekten de doğayla ilişki içindedir ve doğanın hakikati ile birlik içindedir. Fakat özünde bu gerçek birlik dolaysız olduğu şekliyle doğanın olumsuzlanması uğrağını içerir; böyle bir dolaysız birlik hayvanların yaşamından, duyuların yaşam ve algısından ibarettir. Hintliler için mevcut olan bu fikir o halde gerçekten de doğayla ruhun birliğidir, ama tinsel olan ancak kendi içerisinde olduğu ve aynı zamanda da doğal olanı olumsuz olarak sergilediği ölçüde doğayla birdir. Yaratım bakımından buna daha öte işaret edilmektedir. Ruhun arzusu ve ereği doyum ve özgürlüktür ve bu görüşe göre ince bir ortamla donatılmıştır ki, yukarıda söz edilmiş olan tüm ilkeler onda kapsanmaktadır, ama sadece

başlangıç gelişimleri itibarıyla. Bu fikirde bizdeki ideal olana veya kendinde olana ait bir şeyler bulunur; tıpkı tomurcukta ideal olarak bulunan çiçek gibidir, fakat henüz edimsel ve gerçek değildir. Bunun ifadesi tüm Hintliler nazarında yüksek bir yer tutan Linga'dır, doğanın üretici gücüdür. Bu ince form, diyor Sankhya, kaba cisimsel bir şekle de girer ve kimi kılıklara bürünür; kaba bir maddiliğe düşmeyi önleyecek bir araç olarak da felsefi temaşa salık verilir.

Şimdiye dek sadece soyut ilkeleri değerlendirdik; aşağıda ise evrenin somut evrenselliğinin yaratılışından bahsedilecektir. Bedensel yaratım maddi bir beden içinde yaşayan ruhtan oluşur; sekiz yüksek varlık düzenini ve beş aşağı varlık düzenini kapsar ki, bunlar –tek bir sınıf teşkil eden insanlarda– ondört düzen oluştururlar ve bunlar da üç dünyaya ya da sınıfa bölünürler. İlk sekiz düzenin, Hint mitolojisinde ortaya çıkan Brahman, Prajapati, İndra vb. gibi unvanları vardır; hem tanrılar hem yarı-tanrılar bulunur ve Brahman'ın kendisi bile burada sanki yaratılmış gibi tasarlanmaktadır. Beş aşağı düzen ise canlılardan oluşur: dört ayaklı hayvanlar iki sınıftadır, üçüncü olarak kuşlar, dördüncü olarak sürüngenler, balıklar ve böcekler ve nihayet beşinci olarak da bitkisel ve inorganik doğa gelir. Sekiz yüksek sınıfın mekânı göklerdir; henüz eksik ve geçici olsalar da onların iyi ve erdemli olandan haz aldığı ve dolayısıyla da mutlu olduğu söylenir; altta da aşağı düzenlerden varlıkların yaşam sürdüğü karanlığın veya aldanmanın yeri bulunur; aralarında ise sahteliğin veya tutkunun hükmettiği insanların dünyası söz konusudur.

Maddi yaratımda bir yere sahip olan bu üç dünya karşısına, sistem başka bir yaratım daha yerleştirir ve bu da anlağın güçlerinden ve duyulardan oluşan Zihinsel olandır. Bunlar da gene dört sınıfa bölünür: Akla engel teşkil eden belirlenimler, aklı güçten düşüren belirlenimler, akla doyum veren belirlenimler ve aklı eksiksiz kılan belirlenimler. 1. Engel teşkil eden altmışiki belirlenim gösterilmektedir; çoğu sanıya veya yanılsamaya ait sekiz yanılgı türü, aşırıya kaçan yanılsama olarak on tutku türü, onsekiz nefret veya terslik türü ve gene keder türleri. Burada bir dereceye kadar empirik, psikolojik ve gözlemci bir irdeleme tarzı olduğu görülmektedir. 2. Aklın yetersizliğinin de gene yirmisekiz çeşidi söz konusudur: Sakatlık, organ eksikliği, vb.

3. Doyum ya içe ya dışa dönüktür. İç doyum dörtlüdür; ilki doğayla, tüm evrensel veya tözsel olanla ilgilidir ve felsefi bilginin kendisinin bizzat doğanın ilkesinin bir değişkisi olduğu görüşüyle ifade edilir, doğa edimi yoluyla verilmiş bir özgürlük öngörüsüyle dolaysız olarak birleşmiştir; fakat gerçek özgürlükten bir doğa edimi olması beklenmez, çünkü bu özgürlüğü kendisi yoluyla ve kendi düşünen etkinliği yoluyla ortaya koyması gereken ruhtur. İkinci doyum, özgürlüğün çileci uygulamalar, acılar, eziyetler ve ruhani cezalar yoluyla sağlanacağı inancında yatar. Üçüncüsü zamanla ilgilidir –özgürlüğün çalışma olmadan, zaman içinde geleceği fikri. Dördüncü doyuma ise şansa olan inançla –özgürlüğün kadere bağlı olduğuna inanarak– ulaşılır. Doyuma ulaşmanın dışsal tarzı ise hazdan uzak durmayla, kazanç elde etmenin huzursuzluğunu sevmeme ve hazzın kötü sonuçlarından korkma gibi, duyusal itkilerden uzak durmayla ilgilidir. 4. Gene aklı eksiksiz kılmanın kimi araçları söz konusudur ve başkalarının yanı sıra, akıl yürütme işinde, dostane bir şekilde tartışmada, vb. görüldüğü gibi zihni eksiksiz kılmanın doğrudan psikolojik tarzı bulunmaktadır. Aslında bunu bizim uygulamalı mantığımızda bulabiliriz.

Sistemin temel noktaları bakımından belirtilmesi gereken hâlâ bir şeyler bulunuyor. Sankhya ve keza diğer Hint Felsefe sistemleri mutlak İdea'nın tözler ve doğanın değişkileri olarak tasarlanan üç *niteliğiyle* (*Guna*) özel olarak meşgul olurlar. Hintlilerin gözlemci bilincinde, gerçek ve kendinde ve kendi için olanın üç belirlenim taşımasının ve İdea'nın Kavramının üç uğrakta tamamlanmasının Hintlilerin dikkatini çekmiş olması anlamlıdır. Gene Platon'da ve başkalarında bulduğumuz bu yüce üçlülük bilinci sonradan düşünen temaşa alanında yolunu kaybetmiştir ve konumunu ancak Dinde muhafaza etmektedir, ama orada da bir Öte olarak. Anlak ardından ona sızıp yerleşmiş ve onun anlamsız olduğunu ilan etmiştir; onun kavranmasına giden yolu yarıp açan bir kez daha Kant olmuştur. Her şeyin Kavramının realitesi ve bütünlüğü, tözü itibarıyla değerlendirildiğinde, belirlenimler üçlüsünde özümsenmektedir ve çağımızın işi de bunu bilince getirmek olmuştur. Hintlilerde bu bilinç salt duyusal gözlemden kaynaklanmıştır ve bu nitelikleri şu şekilde daha öte tanımlamaktadırlar: Hintlilerde ilk ve en yüksek olan, İyi'dir (*Sattva*); yüce ve aydınlatıcıdır –neşe ve

mutlulukla bir arada– ve ona dindarlık hükmetmektedir. Ateşte bulunur ve bu nedenle alevler yükselir, kıvılcımlar yukarı sıçrar; sekiz yüksek düzende sahip olduğu gibi eğer insanlarda da bir egemenliğe sahipse, erdemin kökenidir. Bu aynı zamanda soyut formda evrenseldir –baştan sona ve her yönde olumlayıcı. İkinci ve ara nitelik, kendi için kör olan hile veya tutkudur (*Najas*, *Tejas*); kirli, zararlı, iğrenç olandır; etkin, hiddetli ve yerinde durmayandır, kötülük ve talihsizlikle bir aradadır, havada bulunur, bundan ötürü rüzgâr enine eser; canlı varlıklarda kötülüğün nedenidir. Üçüncü ve son nitelik ise karanlıktır (*Tamas*); atıl ve engelleyicidir, kaygı, sıkıntı ve hüsranla bir aradadır, toprağa ve suya hükmeder ve bundan dolayı da bunlar aşağı düşerler ve hep aşağıya yönelirler. Canlı varlıklardaki aptallık kaynağını bunda bulur. Birinci nitelik o halde kendiyle birliktir; ikincisi, kötülük olarak, ayrım, arzu, ikilik belirimi ya da ilkesidir; üçüncüsü ise, mitolojide Şiva, Mahadeva veya Mahesvara formunda, değişim veya yıkım tanrısı formunda somut bir şekilde tasarlanmış olduğu şekliyle, salt olumsuzlamadır. Üçüncü ilkenin Zihnin ve İdea'nın talep ettiği ve kendiyle uzlaşmak ve kendi içine geri dönmek üzere olumsuzlamanın ortadan kaldırılmasıyla ulaşılacak ilk olana geri dönüş olmaması bizim açımızdan önemli bir ayrımdır. Hintlilerde ise üçüncü nitelik gene değişim ve olumsuzlamadır.

Bu üç nitelik doğanın tözsel varlığı olarak tasarlanmaktadır. Sankhya şöyle der: "Onlardan bir ormandaki ağaçlardan söz ediyormuşuz gibi söz ederiz." Fakat bu kötü bir benzetmedir, zira orman, içindeki tekillerin bağımsız olduğu soyut bir evrenselden ibarettir. Bu niteliklerin aynı zamanda *Trimurti* olarak göründüğü Vedaların dinsel fikirlerinde, bunlardan sanki ardışık değişkilermiş gibi söz edilmektedir, öyle ki "Her şey ilkin karanlıktı, ardından kendini dönüştürme emrini aldı ve bu şekilde de hareket ve etkinlik formuna" –ki, bu kötü bir formdur– "girdi, ta ki en sonunda Brahman'ın başka bir emriyle iyilik formu benimsenene dek."

Bu nitelikler bakımdan aklın daha öte belirlenimleri şöyledir. Dördü iyi olana ait olan sekiz akıl türünün sayıldığı söylenmektedir: Erdem birincidir, bilim ve bilgi ikincidir, ya dışsal ve duyusal bir itkiye –karışıklıktan hoşlanmama– sahip olan ya da zihinsel bir doğa taşıyan

ve doğanın bir rüya, salt bir hile ve yalan olduğu inancından doğan tutkudan özgürlük üçüncüdür ve dördüncü de güçtür. Bu sonuncusu sekiz yanlıdır ve bundan dolayı da mevcut sekiz özel nitelik sunulur: Her şeyin içinden geçebilmenin mümkün olduğu oldukça küçük bir forma girebilme gücü; bir güneş ışınıyla güneşe yükselebilecek kadar aydınlık olma gücü; organlarda, parmak ucuyla aya dokunabilecek kadar sınırsız bir eylem gücüne sahip olma; karşı konulmaz bir irade, öyle ki suya olduğu gibi toprağa da dalmak rahatlıkla mümkündür; tüm canlı ve cansız varoluş üzerinde egemenlik; doğanın akışını değiştirme gücü; istediğin her şeyi yapabilme gücü. "Böylesi aşkın bir güce," diye devam ediyor Colebrooke, "insanın yaşamda erişebilecek olduğu duygusu Sankhya mezhebine özgü olmayıp tüm sistemlere ve dinsel fikirlere ortaktır ve böyle bir güç piyeslerde ve halk öykülerinde birçok kutsal insana ve Brahman rahiplerine atfedilmiş olan iyi imanda bulunmaktadır." Buna karşıt olarak duyusal tanıklık önemsizdir, çünkü Hintlilerde, genel olarak söylemek gerekirse, duyuların algısı yoktur; her şey hayali imgeler formunu alır, her rüyaya hakikatmişçesine, edimsellikmişçesine saygı duyulur. Sankhya, insana düşüncesini içsel öznellik içerisinde geliştirdiği ölçüde bu gücü atfetmektedir. Colebrooke şöyle diyor: "Yoga-şastra dört bölümünden birinde böylesi bir güce ulaşabilmeyi sağlayacak birtakım davranışlar sayar; bunlar, sürekli olarak sabit bir pozisyonun muhafaza edilip nefesin tutulmasının ve duyuların etkin olmayışının eşlik ettiği derin bir meditasyonla örneklenirler. Üstat bu tür davranışlar aracılığıyla geçmişteki olduğu gibi gelecekteki her şeyin de bilgisine ulaşmaktadır; başkalarının düşüncesini görmeyi, fillerin gücüne, aslanların cesaretine, rüzgârın hızına, havada uçma gücüne sahip olmayı, suda yüzmeyi, toprağa dalmayı, olanaklı her dünyaya anında bakmayı ve başka mucizevi işler başarmayı öğrenmiştir. Fakat derin temaşa yoluyla mutluluğa ulaşmanın en çabuk yolu, hep Tanrı'nın mistik adını, 'Om', mırıldanmaya dayanan Tanrı ibadetidir." Bu oldukça genel bir fikirdir.

Colebrooke daha özel olarak Sankhya'nın teist ve ateist bölümleriyle ilgilenir. Teist sistemde dünyanın baş yöneticisi olan İşvara başka ruhlardan ayırt edilen bir ruh veya tindir, ateist Sankhya'da ise Kapila dünyayı iradeyle yaratan İşvara'yı kabul etmez ve o ne algıdan çıkar

ne de argümandan türetilebilir diyerek Tanrı'nın varoluşuna dair hiçbir kanıt bulunmadığını iddia eder. Kapila aslında doğadan kaynaklanan bir varoluşu kabul eder ki, bu Mutlak Akıl'dır, diğer tüm bireysel akılların kaynağı ve ondan aşama aşama gelişen tüm diğer varoluşların kökenidir: Yaratım olarak anladığı dünyanın Yaratıcısı hakkında vurgulu bir şekilde şunu söyler: "Böyle bir İşvara'nın hakikati kanıtlanmıştır." Ama şunu da ekler: "Etkilerin varlığı ruha, bilince dayanır, İşvara'ya değil. Her şey Akıl olan büyük İlkeden ileri gelir;" bireysel ruh buna aittir ve onun sayesinde meydana gelir.

c. Sankhya'nın daha özel olarak bilgi formlarının İlke bakımından ele alındığı üçüncü bölümü konusunda belki bir faydası olabilecek bazı değerlendirmelerde daha bulunacağım. Daha önce sunulmuş olan değişik bilgi türleri arasından, akıl yürütme, neden-etki ilişkisi yoluyla sonuçla bağıntı kurma en temel olarak kalmaya devam etmektedir ve ben de Hintlilerin bu ilişkiyi nasıl kavradığını göstereceğim. Anlak ve ondan türeyen diğer tüm ilkeler, Hintliler açısından, etkilerdir ve bunlardan da nedenlere giderler; bu bir bakımdan bizim çıkarımımıza benzer, başka bir bakımdan ise farklıdır. Hintliler şöyle düşünürler: "Etkiler nedenlerin işleyişinden önce bile vardır; zira varolmayan şey nedensellik yoluyla varoluşta belirtik kılınamaz." Colebrooke şunu söylüyor: "Bu, etkilerin ürünlerden ziyade ayırılıp çıkarılan şeyler olduğu anlamına gelir." Ama soru tam da ürünlerin ne olduğudur. Etkinin hâlihazırda nedende nasıl kapsandığına dair şöyle bir örnek verilir: Yağ presle çıkarılmadan önce susam tohumlarında hâlihazırda mevcuttur; pirinç biçilmeden önce çeltiktedir; süt sağılmadan önce ineğin memesindedir. Neden ve etki gerçekte aynıdır; bir elbise parçası gerçekte dokunduğu iplikten farklı değildir, zira malzeme aynıdır. Bu ilişki bu şekilde anlaşılmaktadır. Bundan çıkan bir sonuç da dünyanın ebedîliğiydi, çünkü Colebrooke'un da söz ettiği "Hiçlikten hiçbir şey çıkmaz" deyişi, bizim anladığımız anlamda dünyanın hiçlikten yaratıldığı inancına karşıttır. Aslına bakarsanız şunu da söylemek gerekir: "Tanrı dünyayı hiçlikten değil, Kendisinden yaratır; bu Onun kendi belirlenimidir, Onun tarafından varlığa getirilir." Neden ile etki arasındaki ayrım yalnızca biçimsel bir ayrımdır; onları ayrı tutan akıl değil anlaktır. Nem yağmurla aynıdır; ya da gene farklı hareketlerin

mekaniğinden söz ederiz, oysa devinim etkiden önce nasılsa sonra da aynı hıza sahiptir. Sıradan bilinç neden ile etki arasında hiçbir gerçek ayrım olmadığı olgusunu kavrayamaz.

Hintliler, "belirli şeyler sonlu olsa da, ayırt edilemez evrensel bir nedenin" var olduğu sonucuna varırlar ve bundan ötürü de onlara yayılan bir nedenin olması gerekir. Akıl bile bu nedenin bir etkisidir, doğadan soyutlandıktan sonra doğayla bu özdeşlik içinde yaratıcı olduğu ölçüde ruhtur. Etki nedenden kaynaklanır, fakat öte yandan neden de bağımsız olmayıp evrensel nedene geri gitmektedir. Genel yıkım üç dünyanın yaratılmasıyla birlikte koyutlanmaktadır. Nasıl ki kaplumbağa bacaklarını esnetiyor ve ardından da tekrar kabuğuna geri çekiyorsa, üç dünyayı oluşturan beş element de şeylerin belli bir zaman içerisinde ortaya çıkan genel yıkılış ve çözülüşü içinde olup, ters düzen içinde, doğdukları kökensel ilkeye geri çekilirler, çünkü adım adım ilk nedenlerine, yani en yüksek ve ayrılmaz olan şeye –ki bu Doğa'dır– geri dönmektedirler. Buna üç nitelik, iyilik, tutku ve karanlık, yüklenmektedir; bu belirlenimlerin daha öte öznitelikleri çok ilgi çekici olabilirdi, ama tamamen yüzeysel bir şekilde anlaşılmaktadırlar. Zira doğanın bu üç niteliğin karışımı yoluyla işlediği söylenmektedir; her bir şey, birlikte akan üç dere gibi, üçünü de kendi içerisinde taşır; aynı zamanda değişkiler vasıtasıyla da işlemektedir, tıpkı bitkilerin köklerine dek süzülüp meyveye zemin oluşturan suyun özel bir tat edinmesi gibi. Bundan dolayı yalnızca karışım ve değişki kategorileri mevcuttur. Hintliler şunu söylüyor: "Doğa özünde form ve karakteristikleri olarak bu üç niteliği taşır; diğer şeyler bunlara, ancak onlarda etkiler olarak mevcut oldukları ölçüde sahiptirler."

Gene doğanın tinle olan ilişkisini ele almamız gerekiyor. "Tamamen cansız olmasına karşın doğa, tıpkı sütün –hiçbir duyuma sahip olmayan bir tözün– buzağıyı besleme işini görmesi gibi, ruhu özgürlüğüne hazırlama görevini yerine getirir." Sankhya şu teşbihte bulunur: Doğa kendini seyircilerin ruhuna gösteren bir *bayader* gibidir; kendisini sık sık izleyicilerin kaba saba bakışları altında teşhir etmedeki arsızlığından ötürü dansçı kadın hakkında kötü sözler edilir. "Ama o kendini yeterince sergiledikten sonra çekip gider; bunu yapar çünkü görülmüştür ve seyirciler de çekip gider çünkü görmüşlerdir. Doğanın ruh açısından

daha öte başka bir faydası yoktur, fakat aynı zamanda birlik kalıcı bir birlik olarak kalmaya devam eder." İlkeleri inceleyerek zihinsel bilgiye ulaşmada öğrenilen nihai, yadsınamaz, tek hakikat şudur: "Ne ben benim, ne bir şey bana ait, ne de ben varım." Eşdeyişle, kişilik henüz ruhtan ayırt edilmektedir ve en sonunda da kişilik ve özbilinç Hintliler açısından ortadan kaybolmaktadır. "Bilinç içinde ortaya çıkan her şey ruh tarafından yansıtılır, ama ruhun berraklığını matlaştırmayan ve ona ait olmayan bir resim gibi. Bu öz-bilgiye" (kişilik olmaksızın) "iye olan ruh huzurla doğayı temaşa eder, dolayısıyla bütün berbat değişikliklerden azade olup, bu tinsel bilgi haricinde, anlağın başka her form ve işleminden kurtulmuştur." Bu, keza tinselleşmiş içeriğin dolaylı bir tinsel bilgisidir –kişilikten ve bilinçten yoksun bir bilgi. "Ruh aslında bir süre daha bedensel kılık altında kalmaya devam eder, ama bu sadece, çömlekçi çarkının kap tamamlandığı halde daha önceki hareket ettirici gücün etkisiyle hâlâ dönmeye devam etmesi gibidir." Öyleyse Hintlilere göre ruhun bedenle daha öte hiçbir ilgisi yoktur ve olan bağıntısı da bundan dolayı lüzumsuz bir bağıntıdan ibarettir. "Fakat hazırlığını tamamlamış ruhun bedenden ayrılması en sonunda gerçekleştiği ve doğanın ruhla olan işi bittiği zaman mutlak ve nihai kurtuluş başarılmış demektir." Sankhya felsefesindeki en yüksek uğrakları burada buluyoruz.

2. Gotama'nın felsefesi ve Kanada'nın felsefesi birbirine aittir.[10] Gotama'nın felsefesine Nyaya (akıl yürütme) ve Kanada'nın felsefesine de Vaişeşika (tikel) denir. Birincisi özel olarak eksiksiz bir diyalektiktir ve ikincisi de fizikle, yani tikel ve duyusal nesnelerle meşgul olmaktadır. Colebrooke şöyle diyor: "Hiçbir bilim veya edebiyat bölümü Hintlilerin dikkatini Nyaya kadar çekmemiştir; bu incelemenin meyvesi olarak da içinde oldukça ünlü bilim insanlarının eserlerinin de bulunabileceği sayılamayacak kadar çok yazı kaleme alınmıştır. Gotama'nın ve Kanada'nın ileri sürdüğü sisteme, Vedaların bir bölümünde, öğrenme ve inceleme peşinde yürünmesi gereken yol olarak işaret edilmektedir: Söyleyiş, tanımlama ve araştırma. Söyleyiş, vahyin yol gösterdiği üzere, bir şeyi adıyla, yani onu gösteren ifadeyle belirtmektir, zira dil insana vahyedilmiş olarak görülmektedir. Tanım-

---

[10] Transactions of the Royal Asiatic Society, Cilt i, Kısım 1, ss. 92-118. (Hint Felsefesi üzerine VII. Deneme, Kısım II, Henry Thomas Colebrooke.)

lama bir şeyin gerçek karakterini oluşturan tikel niteliği ortaya koyar. Araştırma da tanımlamanın yeterlilik ve uygunluğunu incelemeye dayanır. Buna uygun olarak, felsefe öğretmenleri bilimsel terimleri önvarsayar, tanımlamalara ilerler ve ardından da bu öncüllere dayanan konuları araştırmaya başlarlar." Adla sıradan tasarıma işaret edilmektedir ve onun tanımında verili olan şey araştırmadakiyle mukayese edilir. Sıradaki aşama temaşa edilecek konulardır. "Gotama burada kanıt, tanıklık" (bu biçimseldir) "ve kanıtlanacak şeyin baş köşeyi tuttuğu onaltı noktayı örnek verir; diğerleri ise hakikatin bilgisi ve teyidine katkıda bulunan şeyler olarak salt ikincil ve talidir. Nyaya öğrettiği ilkelerin, yani ruhun bedenden ayrılabilir –ki bu, tini bağımsız kılar– ebedî varoluşuna inanç anlamına gelen Hakikatin eksiksiz bir bilgisinin ödülü olarak mutluluk, nihai fazilet ve kötülükten özgürlük vaat etmesi bakımından diğer psikolojik okullarla uyum içindedir. O halde, bilinip kanıtlanması gereken konu ruhun bizzat kendisidir. Bunun halen ayrıntılı bir şekilde gösterilmesi gerekmektedir.

a. Önem taşıyan ilk hususun, kanıt olarak ortaya konan tanıklığın, dört türe bölündüğü söylenir: Birincisi algıdır. İkincisi çıkarımdır, ki bunun da üç türü bulunur: Sonuçtan nedeni çıkarma, nedenden etkiyi çıkarma ve analoji yoluyla türetilen çıkarım. Üçüncü tür tanıklık kıyaslamadır. Dördüncüsü ise hem geleneği hem de onda ima edilen vahyi içeren güvenilir yetkedir. Bu kanıt türleri hem Gotama'ya atfedilen antik İrdelemede hem de sayısız yorumda çokça ortaya atılmaktadır.

b. İkinci önemli husus, kanıtlanıp apaçık hale getirilmesi gereken konularda bulunur ve burada bunlardan on ikisi sunulmaktadır. Birinci ve en önemli olanı, duygunun ve bilginin yeri olarak, bedenden ve duyulardan ayırt edilen ruhtur ve varoluşu istek, isteksizlik, irade, vb. yoluyla kanıtlanır. On dört niteliğe sahiptir: Sayı, büyüklük, bireysellik, bağıntı, ayrılma, zekâ, haz, acı, arzu, beğenmeme, irade, meziyet, kabahat ve imgelem. Bunda refleksiyonun başlangıcını görüyoruz, ama düzenden, bağıntıdan ve belirlenimler bütünlüğünden tamamen yoksundur. İkinci bilgi konusu bedendir; üçüncüsü, beş dış duyu denen duyumsama organlarıdır. Bunlar bilincin değişkileri olmayıp, Sankhya'nın ileri sürdüğü üzere, sırasıyla toprak, su, ışık, hava ve eter elementlerinden oluşan maddedir. Görme organının gözbebeği

olmadığını, işitme organının kulak olmadığını söylerler, tersine görme organı gözden nesneye ilerleyen ışık hüzmesidir, işitme organı kulak boşluğunda işitilen nesneyle temasa geçen eterdir. Nasıl ki bir ışık öğle vakti görülmüyorsa ışık hüzmesi de genellikle görünmez, ama kimi durumlarda görünür. Tatma organı tükürük gibi sulu bir tözdür, falan filan. Burada söylenenlere benzer bir şeyi Platon'un *Timaeos*'unda buluyoruz (ss. 45, 46, Steph; ss. 50-53, Bekk); Goethe'nin Morfoloji'sinde bulunan Schultz'un bir makalesinde gözün fosforuna dair ilginç değerlendirmeler söz konusudur. Geceleyin gören insanlar örneği, öyle ki gözleriyle nesneye ışık saçmaktadırlar, sayıları itibarıyla ortaya konmaktadır, ama bunun kanıtlanması belli durumları gerektirir. Dördüncü konuyu duyu nesneleri oluşturur. Burada, bir yorumcu olan Kesava, araya Kanada'nın kategorilerini yerleştirir ki bunlar altı tanedir. İlki tözdür ve onun dokuz türü bulunur: Toprak, su, ışık, hava, eter, zaman, uzay, ruh, anlak. Maddi tözlerin temel öğeleri, Kanada tarafından, sanki onlar kökensel atomlarmış ve sonra da atom yığınlarıymış gibi görülür; atomların ebedî bir doğa taşıdıklarını ileri sürer ve bu şekilde atomların birliğine –ki, parçacıklar da bu yolla üretilir– dair çokça örnek gösterilmektedir. İkinci kategori Nitelik kategorisidir ve onun yirmidört türü bulunur: 1. renk, 2. tat, 3. koku, 4. dokunulur olma, 5. sayılar, 6. büyüklük, 7. bireysellik, 8. bağlaç, 9. ayrılma, 10. öncelik, 11. sonralık, 12. ağırlık, 13. akışkanlık, 14. yapışkanlık, 15. ses, 16. zekâ, 17. haz, 18. acı, 19. arzu, 20. beğenmeme, 21. irade, 22. erdem, 23. kötülük, 24. hız, esneklik ve hayal gücü gibi üç farklı niteliği içeren bir kapasite. Üçüncü kategori eylem, dördüncüsü niteliklerin birleşmesi, beşincisi ayrım, altıncısı toplanmadır ve bu, Kanada'ya göre, sonuncudur; başka yazarlar yedinci olarak da olumsuzlamayı eklerler. Hintliler felsefeyi bu şekilde görmektedirler.

c. Gotama'nın felsefesi bilginin tanıklığına dair konuları ve bilgiyle ilgili konuları gündeme getirir. Başka bir konu kurallı kanıt, biçimsel akıl yürütme veya tam tasımdır (Nyaya), beş önermeden oluşur: 1. Önerme; 2. Sebep, 3. Örnek, 4. Uygulama, 5. Sonuç. Örnek vermek gerekirse: 1. Şu tepe yanıyor; 2. çünkü duman çıkarıyor; 3. bir mutfak ateşi gibi duman çıkaran şey yanıyordur; 4. benzer şekilde tepeden de duman çıkıyor; 5. o halde yanıyordur. Bu bizdeki tasımlar gibi sunulur, ama bu

benimsenen yöntemde ilk önce işaret edilen durum sunulmaktadır. Buna karşılık biz genel olanla başlarız. Bu sıradan formdur; aslında bu örnekler bize yetebilir, ama meseleyi bir kez daha yeniden özetleyeceğiz.

Hindistan'da esas ilgi noktasının ruhun kendi içerisine çekilip kendini özgürlüğe yükseltmesi olduğunu ya da kendini kendi için oluşturan düşünce olduğunu gördük. Ruhun en soyut kip içinde bu belirtik hale gelişine zihinsel tözsellik denebilir, fakat burada bu, zihinle doğanın mevcut birliği olmayıp bunun doğrudan karşıtıdır. Zihin açısından, doğanın değerlendirilmesi düşüncenin aracından veya icrasından ibarettir ki amacı zihnin özgürleşmesidir. Zihnin tözselliği Hindistan'da sondur, Felsefede ise genel olarak gerçek başlangıçtır; felsefe yapmak başlı başına düşünce oluşturma idealizmidir, hakikatin ilkesidir. Zihinsel tözsellik Avrupalıların refleksiyonunun, anlağının ve öznel bireyselliğinin karşıtıdır. Bizde önemli olan, sahip olduğum zeminlere göre ve benim kendi özgür iradem uyarınca belli bir şeyi istiyor, biliyor, inanıyor, düşünüyor olmamdır; buna sonsuz değer verilir. Zihinsel tözsellik ise diğer uçtur; içinde "Ben"in tüm öznelliğinin kaybolduğu şeydir; nesnel her şey onun açısından beyhude hale gelmiştir, onun açısından hiçbir hakikat, ödev ya da hak söz konusu değildir ve geriye kalan tek şey de o nedenle öznel beyhudeliktir. İlgi noktası zihinsel tözselliğe erişmektir –onda bu öznel beyhudeliği tüm zekâ ve refleksiyonuyla boğmaktır. Bu bakış açısına ulaşmanın avantajı budur.

Böyle bir düşüncedeki eksiklik, zihinsel tözselliğin öznenin ereği ve amacı olarak, öznenin çıkarına meydana getirilmesi gereken bir koşul olarak tasarlanmasına karşın, nesnel ama tamamen soyut bir şekilde nesnel olmasından kaynaklanır; işte bundan dolayı onda nesnelliğin özsel formu eksiktir. Bu şekilde soyutlama içinde kalan bu zihinsel tözsellik, varoluşu olarak, bir tek öznel ruha sahiptir. Geriye bir tek öznel olumsuzlama gücünün kaldığı boş beyhudelikte nasıl ki her şey ortadan kayboluyorsa, bu zihinsel tözsellik soyutlaması da içinde her şeyin yitip gittiği boş ve belirlenimsiz olan içerisine kaçışa işaret eder sadece. Öyleyse yapılması gereken şey, içsel olarak kendini-biçimlendiren ve belirleyen nesnelliğin gerçek zeminini öne çıkarmaktır –insanların Düşünce dediği, kendi içerisinde ebedî form. Nasıl ki bu Düşünce ilkin, ben düşündüğüm için, öznel olarak, benim-

kiyse, ama ikinci olarak da zihinsel tözselliği kavrayan evrensellikse, aynı şekilde üçüncü olarak da biçim veren etkinliktir, belirlenim ilkesidir. Yalnızca kendini açındıran bu daha yüksek türdeki evrenselliktir ki, tikel içeriğe yer verip özgür bir alan tanır ve onu kendi içerisine alır. Doğulu görüşte tikel olan sarsılıp çökmeye yazgılıysa da gene de düşüncede temellenen bir yere sahiptir. Köklerini kendi kendisinde bulabilir, sağlam durabilir ve bu da sıkı Avrupa anlağıdır. Bu tür Doğulu görüşler onu yıkma eğilimindedir, ama düşüncenin toprağında etkin bir şekilde muhafaza edilir; bağımsız olarak görüldüğü zaman varolamaz, tersine tüm sistem içerisindeki bir uğrak olarak varolmalıdır sadece. Doğu Felsefesinde, değerlendirmemize dâhil olan belli bir içeriği de keşfettik; ama bu değerlendirme düşünceden veya sistemden yoksundur, çünkü yukarıdan gelir ve birliğin dışındadır. Şu yanda zihinsel tözsellik durur, bu yanda ise o kuru ve yavan görünür; tikel olan, öyleyse, Skolastiklerde bulduğumuz türden basit sebep-sonuç gibi ölü bir forma sahiptir sadece. Tikel olan, öte yandan, düşüncenin zeminine dayandığı için hakkını alabilir; tüm örgütlenişte bir uğrak olarak görülüp kavranabilir. İdea Hint Felsefesinde nesnel hale gelmemiştir; bundan ötürü, dışsal ve nesnel olan da İdea'ya uygun olarak kavranmamıştır. Doğubilimindeki eksiklik budur.

Düşüncenin gerçek, nesnel zemini öznenin gerçek özgürlüğünde temel bulur; evrensel veya tözsel bizzat nesnelliğe sahip olmalıdır. Düşünce bu evrensel olduğu, tözselin ve keza "Ben"in zemini olduğu için --düşünce kendindedir ve özgür özne olarak varolur–, evrenselin dolaysız varoluşa ve edimsel bulunuşa sahip olması söz konusudur; sadece ulaşılacak bir erek ya da koşul değildir, tersine mutlak karakter nesneldir. Grek dünyasında bulduğumuz da bu ilkedir ve değerlendirmemizin daha öte konusu onun gelişimidir. Evrensel önce tamamen soyut olarak ortaya çıkar ve bu şekilde somut dünyayla karşılaşır; ama değeri hem somut dünyanın zemini içindir hem kendinde olan içindir. Bir öte değildir, çünkü mevcudun değeri onun kendinde olanda varolmasında yatar ya da kendinde olan şey, evrensel, mevcut nesnelerin hakikatidir.

BİRİNCİ KISIM

GREK FELSEFESİ

Giriş

Yunanistan adı Avrupa'daki eğitimli insanların yüreğini derinden etkiler, durum özellikle de biz Almanlarda böyledir. Avrupalılar dinlerini, öte dünyayı, çok uzaklardaki ülkeyi bir şekilde Yunanistan'dan oldukça uzak bir noktadan almışlardır –Doğu'dan, özellikle de Suriye'den edinmişlerdir. Fakat biliyoruz ki, tinsel yaşamımıza özgürlük getirerek ona süsler sağladığı gibi saygınlık da kazandıran burası, şimdi, sanat ve bilim, –dolambaçlı Roma yolundan geçerek– dolaylı ya da dolaysız olarak Yunanistan'dan kaynaklanmıştır. Bu iki yoldan biri olan Roma bu kültürün bize ulaştığı evvelki formdu; bu kültür, kökenini genel olarak Roma'dan türeten eski evrensel kiliseden de kaynaklanmış ve onun dilini şimdiye dek korumuştur. Otorite kaynakları Latince İncillerin yanı sıra Kilise Babalarıydı. Hukukumuz da en eksiksiz formlarını Roma'dan almış olmakla övünmektedir. Cermen zihin gücü, bize Roma'dan gelmiş olan kilisenin ve hukukun katı disiplininden geçmeyi ve kontrol altında tutulmayı gerekli kılmıştır; Avrupa'nın karakteri özgürlük için ilk defa bu şekilde esneklik ve yetenek kazanmıştır. Tarihsel olan ve yabancı türetimden gelen şey böylece Avrupa insanlığı kendinde evinde olmaya başladıktan ve gözlerini şimdiye diktikten sonra verili bir hal almıştır. İnsan kendinde

evinde olmaya başladığı zaman, bundaki hazza ulaşmak için Greklere dönmüştür. Latinlerle Romenleri kiliseye ve hukuka bırakalım. Biliyoruz ki, kısıtlanmamış sanatımızın güzelliği, tadı ve yarattığı sevgi gibi, daha yüksek, daha özgür olan felsefi bilim de köklerini Grek yaşamında bulmaktadır ve tinini oradan yaratmıştır. Eğer herhangi bir şeye özlem duyacak olsaydık, böyle bir ülkeye ve böyle koşullara özlem duyardık.

Bununlar beraber, bizim özellikle Greklerde evimizde olmamızı sağlayan şey, onların dünyayı kendi evleri haline getirmiş olmalarıdır; evde-olmanın ortak tini bizi ve onları birleştirmektedir. Sıradan yaşamda en çok, evinde gibi davranan ve kendi halinden memnun olan, ötelerindeki şeyleri arzulamayan insanlardan ve ailelerden hoşlanırız; Grekler de böyledir. Şüphe yok ki, onların dininin, kültürünün, ortak hemşehrilik bağlarının tözsel başlangıcını az çok Asya, Suriye ve Mısır oluşturmuştur; ama bu kökenin yabancı doğasını o kadar çok aşındırmışlar ve bu köken o kadar fazla değişmiş, üzerine çalışılmış, dönüştürülmüş ve bütünüyle farklı hale getirilmiştir ki, bizim gibi onların da bunda değer verdiği, bildiği ve sevdiği şey özünde kendilerine aittir. Bu sebeple, Grek yaşamının tarihinde daha geriye gittiğimiz ve bize çok daha geriye gitmek zorundaymışız gibi geldiği zaman, bu denli geriye gitmeden de yapabileceğimizi; Greklerin dünyası ve töresi içerisinde sanat ve bilimin başlangıç, filizlenme ve ilerleyişini olgunlaştıkları noktaya dek takip edebileceğimizi, hatta çöküşlerinin kökenini bile görebileceğimizi fark ederiz –ve bu tamamen onların düzeyinden kavranmaktadır. Zira Greklerin tinsel gelişimi edinilmiş ve yabancı olana ancak madde veya dürtü olarak gerek duyar; böylelikle, onlar kendilerini özgür insanlar olarak bilmişler ve öyle de doğmuşlardır. Yabancı ilkeye vermiş oldukları form bu kendine özgü tinselliğin soluğudur, bir yönüyle form olarak görülebilecek ama başka ve daha yüksek bir anlamda tözden ibaret olan özgürlük ve güzellik tinidir.

Grekler, bu nedenle, kültürlerindeki tözsel olanı kendileri yaratmış ve varoluşlarını da kendilerinin kılmış olmakla kalmayıp, aynı zamanda kendi tinsel yeniden doğuşlarını da –ki, bu onların gerçek doğumudur– baş tacı etmişlerdir. Yabancı kökeni, deyim yerindeyse,

nankörce unutarak arka plana atmışlardır –belki de onu kendilerinden bile sakladıkları gizemlerin karanlığına gömmüşlerdir. Sadece bunu yapmamışlar, yani meydana getirmiş ve biçimlendirmiş oldukları her şeyi kullanmak ve bunlardan haz almakla kalmamışlar, salt onda varolmayıp, aynı zamanda bütün varoluşları içindeki bu evde-oluşun [*Heimathlichkeit*], kendi zemin ve kökenlerinin farkında olmuşlar ve onu şükranla ve güle oynaya kendilerinden de önemli görmüşlerdir. Zira Greklerin zihni, bu tinsel yeniden doğuş içinde dönüştürüldüğünde, tam da onların hayatındaki yaşamdır ve edimselleşmiş olduğu şekliyle bu yaşamın bilincidir. Grekler, varoluşlarını, kendisini bağımsızca sergileyen ve bu bağımsızlığı içinde onlar açısından değer taşıyan, kendilerinden ayrı bir nesne gibi tasarlamaktadır; işte bundan dolayı, her ne olmuşlarsa ve neye sahip olmuşlarsa onun bir tarihini yaratmışlardır. Sadece dünyanın –yani, tanrıların ve insanların, yeryüzünün, göklerin, rüzgârın, dağların ve ırmakların– başlangıcını değil, ateşin getirilmesi ve onunla ilişkili sunular, mahsulat, tarım, zeytin, at, evlilik, mülkiyet, yasalar, ibadet, bilimler, kasabalar, asil soylar, vb. gibi yaşamlarının tüm yönlerinin başlangıçlarını da tasarlamışlardır. Bunların kendi eserleri olarak tarihte nasıl ortaya çıkmış olduğu masallar yoluyla hoş bir şekilde resmedilmektedir.

Düşünce özgürlüğünün özü; bu sahici evde-olmada ya da, daha tam olarak, evde-olma tininde, fiziksel, tüzel, hukuksal, ahlaksal ve politik varoluşlarında düşünsel olarak bu kendilerinde-evde-olmanın tininde; oldukları şeyi aynı zamanda onlardaki bir tür Mnemosyne yapan tarihteki karakterlerinin güzelliği ve özgürlüğünde yatar. Felsefenin onlar arasında ortaya çıkması bundan dolayı şarttı. Felsefe, tıpkı Greklerin evde-olması gibi, *kendi*de evde olmadır; insanın kendi zihninde evde olmasıdır, kendinde evinde olmasıdır. Eğer Greklerde evimizdeysek, özellikle de onların Felsefesinde evde olmalıyız; fakat basitçe onlarda olduğu gibi değil, zira Felsefe kendinde evdedir ve Düşünceyle, en özel şekilde bize ait olanla ve tüm tikellikten azade olanla ilgilenmeliyiz. Düşüncenin gelişimi ve açınımı ilk başlangıcından itibaren Greklerde gerçekleşmiştir ve onların Felsefesini kavramak için daha öte ve dışsal etkiler bulmaya gerek duymadan onlarda kalabiliriz.

Ancak onların karakterini ve bakış açısını daha belirtik kılmamız gerekiyor. Grekler kendilerini kendilerinden ortaya çıkarmış oldukları gibi, tarihte bir başlangıç noktasına da sahiptirler: Düşüncede kavranan bu başlangıç noktası, tinsel ile doğal arasındaki doğal birliğe ilişkin doğu tözselliğidir. Kendinden başlamak, kendinde yaşamak ise, henüz boş olduğu ya da daha ziyade kendisini boş kıldığı zaman, diğer soyut öznellik ucunu oluşturur; bu, saf biçimciliktir, modern dünyanın soyut ilkesidir. Grekler bu iki uç arasında mutlu bir ortam içinde dururlar; o halde bu, hem doğal hem de tinsel olduğu için, ama aynı zamanda tinsel olan gene de hükmeden, belirleyen özne olduğu için, güzellik ortamıdır. Doğaya gömülmüş zihin doğayla birlik içindedir ve bilinç olduğu ölçüde de esasen duyusal algıdır: Ölçüden yoksun olsa da formu veren, öznel bilinç olarak odur şüphesiz. Grekler için doğa ve tinin tözsel birliği temel bir ilkeydi ve dolayısıyla buna sahip olarak ve bunu bilerek, fakat ona yenik düşmeyip kendi içlerine çekilmiş olarak, formel öznellik ucundan kaçınmışlardır ve gene de kendileriyle birlik içindedirler. Öyleyse içerikteki, özdeki ve dayanaktaki bu kökensel birliğe hâlâ sahip olan ve nesnesini güzelliğe çeviren, özgür bir öznedir. Grek bilincinin ulaşmış olduğu aşama güzellik aşamasıdır. Zira güzellik düşünseldir; Zihinden türetilen düşüncedir, ama öyle bir şekilde ki, tinsel bireysellik henüz varoluşunu kendi içinde bir düşünce dünyasında eksiksizleştirmesi gereken soyut öznellik olarak henüz belirtik değildir. Doğal ve duyusal olan şey hâlâ bu öznelliğe aittir, fakat doğal form diğeriyle aynı saygınlık ve sırada olmayıp Doğu'da olduğu gibi de başat değildir. Şimdi ön sırada tinsel olanın ilkesi durmaktadır ve doğal varoluşun kendi için daha öte hiçbir değeri olmayıp, salt ışıyan Zihnin bir ifadesidir ve onun varoluşunun bir aracına ve formuna indirgenmiştir. Gelgelelim zihin henüz onun aracılığıyla kendini kendinde tasarlayabileceği ve ondan hareketle dünyasını oluşturabileceği bir ortam olarak kendisine sahip de değildir.

O halde özgür ahlak Yunanistan'da kendisine yer bulabilirdi ve zorunlu olarak bulmuştur, çünkü ahlakın, yasaların ve kurumların ilkesi burada özgürlüğün tinsel tözüydü. Bununla birlikte, doğal ilke hâlâ onda kapsanmakta olduğu için devletin ahlakının aldığı form da gene doğal olandan etkilenmiştir; devletler, kendilerini bir bütünde birleş-

tiremeyen doğal durumlarındaki küçük bireylerdir. Evrensel olan, bağımsız özgürlük içinde varolmadığından, tinsel olan henüz sınırlıdır. Grek dünyasında kendinde ve kendi için ebedî olan şey Düşünce yoluyla gerçekleştirilir ve bilince taşınır; ama öyle bir şekilde ki, öznellik onunla gene ilineksel olan bir belirlenim içinde karşılaşır, çünkü özünde gene doğal olanla ilişkilidir. İşte Yunanistan'da, yukarıda işaret edildiği üzere, yalnızca az sayıda kişinin özgür olmasının sebebini de bunda buluyoruz.

Doğu'daki tözün ölçüsüz niteliği, Grek zihni vasıtasıyla, ölçülebilir ve sınırlı olana taşınmaktadır; ölçüsüz olanın ve sonsuz görkem ve zenginliğin belirliliğe ve bireyselliğe indirgenişi, açıklık, amaç ve formların sınırlanışıdır bu. Grek dünyasının zenginliği, tüm varoluşu sarmalayan dinginlik içindeki sonsuz bir güzel, hoş ve sevimli bireysellikler niceliğinden ibarettir. Grekler arasındaki en büyük şahsiyetler bireyselliklerdir, sanat, şiir, şarkı, bilim, dürüstlük ve erdem erbaplarıdır. Ciddi eserleri, kurumları ve edimleri gibi Greklerin dinginliği, güzel tanrıları, yontuları ve tapınakları da –doğu imgelemenin görkemi, yüceliği ve devasa formlarıyla, Doğu krallıklarının Mısır'a özgü yapılarıyla karşılaştırıldığında– çocuk oyunu gibi görünebiliyorsa eğer, bu burada varlığa gelen düşünce için daha çok geçerlidir. Bu düşünce, doğunun büyüklüğüne olduğu gibi bu bireysellikler zenginliğine de bir sınır getirir ve bunu onun tek bir yalın ruhuna indirger ki bu, kendinde daha yüksek bir düşünsel dünyanın, Düşünce dünyasının zenginliğinin ilk kaynağıdır.

"Tanrıların için gereçleri", diye haykırır antiklerden biri, "tutkularından türettin, ey insan", tıpkı Doğuluların, özellikle de Hintlilerin bunu Doğanın öğeleri, güçleri ve formlarından türetmesi gibi. "Tanrı için öğe ve gereci Düşünceden alıyorsun" diye de eklenebilir. Dolayısıyla, düşünce Tanrı'nın ortaya çıktığı zemindir, ama tüm kültürün ondan hareketle kavranması gereken ilk ilkeyi başlangıç aşamasındaki Düşünce oluşturmaz. Tam tersi durum söz konusudur. Başlangıçta düşünce, tümüyle yoksul, soyut olarak ve Doğulunun konusuna verdiğiyle karşılaştırıldığında yavan bir içeriğe sahip olarak ortaya çıkar; zira dolaysız olduğu için başlangıç henüz doğa formundadır ve bu

onun doğulu olanla paylaştığı bir şeydir. Doğu'nun içeriğini böylece bütünüyle yoksul belirlenimlere indirgediği için, bu düşünceler bizim açımızdan değerlendirmeye pek değmezler, çünkü hakiki düşünceler olmayıp ne düşünce formundadırlar ne de düşünce tarafından belirlenirler, tersine gerçekte Doğaya aittirler. Öyleyse Düşünce, Düşünce olarak olmasa da, Mutlaktır. Eşdeyişle, daima ayırt etmemiz gereken iki şey bulunmaktadır: Evrensel veya Kavram ve bu evrenselin realitesi. Zira burada realitenin kendisinin Düşünce mi yoksa Doğa mı olduğu sorusu ortaya çıkmaktadır. Greklerle ve İyonya okulunun doğa felsefesinden başlamanın sebebini, realitenin başta henüz dolaysız form taşıması ve yalnızca gizil olarak Düşünce olması olgusunda buluyoruz.

Grek felsefesi, Yunanistan'ın bu dönemdeki dışsal ve tarihsel koşulları bakımından, İsa'dan önce altıncı yüzyılda Kyros zamanında ve Anadolu'daki İyonya cumhuriyetlerinin çöküş döneminde başlamaktadır. Tam da kendisini daha ileri türde bir kültüre yükseltmiş olan bu güzellik dünyası parçalandığı için Felsefe ortaya çıkmıştır. İyonya özgürlüğünü önce Krezüs ve Lidyalılar tehlikeye düşürdü; sonralarıysa onu tümüyle yok etmiş olanlar Perslilerdir, öyle ki ahalinin büyük kısmı özellikle Batı'da başka yerler aramış ve koloniler yaratmıştır. İyonya kentlerindeki çöküş döneminde öteki Yunanistan, kralların eski şecereleri altında olmaya son verdi; Pelops soyu ve diğerleri ve çoğunlukla da yabancı asil soylar yok oldu. Yunanistan pek çok bakımdan dış dünyayla temasa geçti ve Grek ahalisi de kendi aralarında bir ortaklık bağı bulmaya çalıştı. Ataerkil yaşam geçmişte kalmıştı ve birçok ülkede kendilerini özgür olarak, yasa tarafından örgütlenmiş ve düzenlenmiş olarak oluşturmak bir zorunluluk haline gelmişti. Bundan böyle yurttaşlarının veraset yoluyla yöneticisi olmayıp, yetenek, hayal gücü ve bilimsel bilgi nedeniyle seçilip ayrılan ve hürmet sergilenen birçok kişi ön plana çıktı ve bu bireyler hemşehrileriyle pek çok farklı ilişki içerisine girdiler. Bunlardan bir kısmı danışman oldu, ama tavsiyeleri çoğu zaman dinlenmiyordu; bir kısmını yurttaşlar nefret besleyip aşağıladı ve bunlar da kamu işlerinden geri durdular; diğerleri ise başka yurttaşların acımasız yöneticileri olmasalar da vahşileştiler ve gene başkaları da nihayet özgürlüğün idarecileri oldular.

Yedi Bilge özelliklerini belirttiğimiz bu insanlar arasında –modern zamanlarda Felsefe tarihinin dışında tutulurlar– yerlerini almaktadır. Felsefe tarihinde önemli bir aşama sayılabilecek olmaları ölçüsünde, Felsefenin başlangıç aşamasında bu yedi bilgenin karakteri hakkında kısaca bir şeyler söylemek gerekir. Onlar, kısmen İyonya kentlerinin savaşlarında yer alarak, kısmen sürgüne gönderilenler olarak ve kısmen de Yunanistan'da parmakla gösterilen bireyler olarak ön plana çıkmışlardır. Bu yedi bilgenin adları yer yer değişse de genellikle Thales, Solon, Periandros, Kleobulos, Khilon, Bias, Pittakos olarak verilir. Diogenes Laertios'ta (1, 42), Hermippos onyedi kişi belirtir ve değişik kişiler değişik biçimlerde bunlar arasından yedisini seçerler. Diogenes Laertios'a göre (1, 41), tarih bakımından gene daha önce gelen Dicaearchus sadece dördünün adını verir ve herkes de bunları yedi kişinin arasına yerleştirir; bunlar Thales, Bias, Pittakos ve Solon'dur. Bunlardan başka Myson, Anacharsis, Acusilaus, Epimenides, Pherekydes, vb. de anılmaktadır. Diogenes'te (1, 40), Dicaearchus onların ne bilge insan (σοφούς [sophous]) ne de filozof olduğunu, sadece akıllı (συνετούς [synetous]) insanlar ve yasa-koyucular olduğunu söyler; bu, genel bir yargıdır ve doğru olarak görülür. Grekler arasında onlar bir geçiş döneminde ortaya çıkmaktadır –ataerkil bir krallar sisteminden yasa ve kuvvet sistemine geçiş. Bu insanların bilgeliğinin ünü, bir yandan, bilincin pratik özünü ya da kendinde ve kendi için olduğu şekliyle evrensel ahlak bilincini kavrayarak onu ahlaksal maksimler formunda ve kısmen de bunları devlette edimselleştirerek medeni hukuk içinde ifade etmiş olmalarına, diğer yandan da yine aynı şeyleri nükteli deyişler içinde ifade etmiş olmalarına dayanır. Bu deyişlerden kimileri salt düşünceli ya da iyi düşünümler olarak görülemez; onlara yüklenen kapsamlı, evrensel bir anlam söz konusudur, ama bu onları açıklamaz. Gerçekte bu insanlar bilimi ve Felsefeyi amaçları haline getirmemişlerdir; açık bir şekilde Thales'in ancak yaşamının son dönemlerinde Felsefeye ısınmaya başladığı ifade edilir. Siyasetle ilgili şeyler daha sık ortaya çıkmıştır; onlar pratik insanlardı, ama sözcüğü bizim anladığımız anlamda değil. Pratik etkinlik bizde kendini özel bir idarecilik hattına ya da belirli bir işe veyahut iktisada, vb. adamaktır. Demokratik devletlerde yaşamışlar ve dolayısıyla genel idare ve yö-

netimin sorumluluklarını paylaşmışlardır. Büyük Grek kişilikleri gibi, Miltiades, Themistokles, Perikles ve Demosthenes gibi devlet adamı değillerdi, ama güvenliğin, korunmanın ve hatta tüm refahın, eğilimin ve hemen hemen kent yaşamının temellerinin sorgulandığı ve şüphesiz bunun özellikle de hukuksal olarak kurulmuş kurumların temelleriyle ilgili olarak böyle olduğu bir dönemde devlet adamıydılar.

Thales ve Bias böylece İyonya kentlerinin temsilcileri olarak ortaya çıkarlar. Herodotos (I. 169-171) ikisinden de söz eder ve Thales hakkında, onun, İyonyalılar yenilmeden (anlaşıldığı kadarıyla Krezüs tarafından) önce bile, Teos'ta, İyonya halkının arasında bir yüksek şura (ἓν βουλευτήριον [hen bouleutērion]) oluşturmalarını ve böylece, gene eskisi gibi ayrı boylar (δῆμοι [dēmoi]) olarak kalabilmeleri için başkenti ve baş federal kenti olan federal bir devlet kurmalarını tavsiye etmiş olduğunu söyler. Gelgelelim, bu tavsiyeyi dinlememişlerdir ve bu da onları yalnızlaştırıp güçten düşürmüştür, sonuçta da fethedilmişlerdir; Bireyselliklerinden vazgeçmek Grekler için daima güç bir iş olmuştur. Daha sonraları, İyonyalılar, yenilmelerini sağlayan Kyros'un generali Harpagos sınırlarına dayandığı zaman, Panionion'da toplandıkları kritik anda Prieneli Bias'ın onlara "ortak bir filoyla Sardinya'ya gidip orada bir İyonya devleti kurmaları" yönünde verdiği muhteşem tavsiyeye de kulak asmamışlardır: "Bunu yapsalardı kölelikten kurtulup mutlu olacaklar ve en büyük adaya yerleşerek başkalarını boyunduruk altına alacaklardı. Ama eğer İyonya'da kalmaya devam ederlerse onlar için hiçbir özgürlük umudu belirmeyecekti." Herodotos bu tavsiyeyi onaylar –"Eğer onu dinleseydiler, Greklerin en mutlusu olacaklardı." Bu tür şeyler olmaz değil, ama gönüllü olarak değil, zor yoluyla.

Diğer bilgeleri de benzer koşullarda görüyoruz. Solon Atina'da bir yöneticiydi ve böyle nam salmıştı; yasa-koyucu olmak gibi saygın bir konuma çok az insan ulaşmıştır. Solon bunu sadece Musa, Lykurgos, Zaleukos, Numa, vb. ile paylaşmaktadır. Cermen halkları arasında halkının yasa-koyucusu olma payesine sahip olan hiçbir birey bulunamaz. Bugünlerde artık yasa-koyucular olamıyor; hukuksal kurumlar ve düzenlemeler modern zamanlarda zaten hep el altında

bulunmaktadır ve yasa-koyucu ve yasa-yapıcı meclisler aracılığıyla hâlâ yapılabilen az şey de ayrıntılarda değişikliklerde bulunmak veya oldukça önemsiz eklemeler yapmaktan ibarettir. İlgilenilen şey sadece belli şeylerin derlenişi, ifade edilmesi ve eksiksizleştirilmesidir; fakat Solon da Lykurgos da, sırasıyla, İyonya zihnini ve Dor karakterini – onlara verilmiş olan ve kendinde mevcut olan varlık– bilinç formuna getirmekten ve etkin yasalarla geçici düzensizliklerin önüne geçmekten daha fazlasını yapmamıştır. Solon dolayısıyla kusursuz bir devlet adamı değildi; bu onun tarihinin akıbetinden açıktır. Solon'un kendi dönemindeki Peisistratos'un tiran olmasına fırsat veren bir anayasa – ki, kendisinin öyle güç ve örgütten yoksun olduğunu gösterir ki kendi yıkılışını (ne güçle ama!) engelleyememiştir– içsel bir eksikliği sergilemektedir. Bu tuhaf gelebilir, zira bir anayasa böyle bir saldırıya direnç sergilemelidir. Fakat şimdi Peisistratos'un ne yaptığına bakalım.

Tiran denen kişilerin ne olduğunu Solon'la Peisistratos arasındaki ilişki çok açık bir şekilde göstermektedir. Grekler için düzenli kurumlar ve yasalar gerektiği zaman, yasalar ortaya koymuş ve bunlara göre yönetmiş olan yasa-koyucuların ve idarecilerin ortaya çıktığını görüyoruz. Evrensel olduğu için yasa, bireye yasaya aldırış etmediği ya da onu kavramadığı ölçüde zora dayalıymış gibi görünüyordu ve bugün de hâlâ öyle görünmektedir: Bu ilkin tüm halk için ve ancak ondan sonra da birey için geçerlidir. Öncelikle, birey muhakeme yeteneğine ulaşana ve yasa onun için onun kendi yasası olup yabancı bir şey olmaya son verene dek kısıtlamaya başvurmak elzemdir. Devletlerin çoğu yasa-koyucusu ve yöneticisi halkını kısıtlamayı üstlenmiş ve onların tiranı olmuştur. Onların bunu üstlenmedikleri devletlerde ise bu başka bireyler tarafından yapılmıştır, zira bunu yapmak elzemdi. Diogenes Laertios'un açıklamasına göre (I. 48-50) Solon, halkın ona bağlı olduğunu (προςεῖχον [proseikhon]) ve onu tiran olarak görmek isteyeceklerini söyleyip kendi hâkimiyetini güvenceye almasını tavsiye eden dostlarını kovmuş ve Peisistratos'un niyetlerinden şüphelenmeye başladığı zaman da böyle bir şeyin meydana gelmesini önlemeye çalışmıştır. Peisistratos'un tutumunu değerlendirince yaptığı şey ise halk meclisine gelmek ve onlara zırh ve kalkan kuşanmış Peisistratos'un planını anlatmak olmuştu; bu o dönem olağan bir durum değildi, zira

Thukydides barış zamanlarında Greklerin, en başta da Atinalıların silahlarını bir kenara koymalarının Grekler ile Barbarlar arasındaki ayırt edici bir özellik olduğunu belirtir. Solon şunları söyledi: "Atinalılar, bazılarınızdan daha akıllı, bazılarınızdan da daha cesurum: Peisistratus'un düzenini görmeyenlerden daha akıllı, bunu şüphesiz gören ama korkudan tek kelime etmeyenlerden de daha cesurum." Elinden bir şey gelmediği için Atina'yı terk etti. Peisistratus'un o zaman Solon'a gıyabında, onu Atina'ya geri dönmeye ve kendisiyle beraber özgür bir yurttaş olarak yaşamaya davet eden, Diogenes'in (I. 53-54) bizler için saklamış olduğu son derece saygın bir mektup kaleme almış olduğu söylenir. "Grekler arasında tiranlığı almış olan tek kişi olmadığım gibi, hakkım olmayan bir şeyi de almış değilim, çünkü ben Kodros soyundanım. Atinalıların Kodros ve soyu için koruyacaklarına yemin etmiş oldukları, fakat onlardan almış oldukları şeyi kendim için geri aldım sadece. Üstelik tanrılara ve insanlara bir kötülük de etmiyorum, siz Atinalılar için yasalar koymuştunuz, ben de kent yaşamında bunların yerine getirilmesini (πολιτεύειν [politeuein]) gözetiyorum (ἐπιτροπῶ [epitropō])." Peisistratos'un oğlu Hippias da aynı şeyi yapmıştır. "Bu ilişkiler demokraside olacağından daha iyi bir şekilde yerine getirilmektedir, çünkü kimsenin kötülük etmesine (ὑβρίζειν [hybrizein]) imkân vermiyorum ve bir Tiran olarak, böyle bir husustan ve eski dönemlerde krallara sunulmuş olduğu gibi hürmet ve belli hediyelerden (τὰ ῥητὰ γέρα [ta rhēta gera]) fazlası için hak talep etmiyorum (πλεῖόν τι φέρομαι [pleion ti pheromai]). Her Atinalı gelirinin onda birini bana değil, kamu giderlerine yönelik ve ayrıca ortak servet için ve savaş halinde kullanılmak üzere veriyor. Planımı meydana çıkardığınız için size kızgın değilim. Çünkü bunu bana olan nefretinizden çok halka duyduğunuz sevgiden dolayı ve iktidarımı nasıl yürüteceğimi bilmediğinizden yaptınız. Zira bunu bilmiş olsaydınız, bunu kendi isteğinizle kabul eder, kaçmazdınız" diye devam eder. Diogenes'in (I. 66, 67) sunmuş olduğu yanıtta Solon, "Peisistratos'a karşı şahsi bir garezinin olmadığını ve ona tiranların en iyisi demek gerektiğini, ama geri dönmenin kendisine yakışmayacağını" söyler. "Zira haklar eşitliğini Atina anayasasında o esas haline getirmiş ve tiranlığı bizzat reddetmiştir. Geri dönerse Peisistratos'un yaptığı şeye göz yummuş olacaktır."

Peisistratos'un iktidarı Atinalıları Solon'un yasalarına alıştırmış ve bunları âdet haline getirmiştir, öyle ki bu âdet genel olmaya başladıktan sonra üstünlük gereksizdi; Peisistratos'un oğulları bundan dolayı Atina'dan kovuldular ve Atina anayasası ilk defa kendini korudu. Hiç şüphe yok ki Solon yasalar koymuştu, ama bu tür düzenlemeleri halkın töresinde, âdetlerinde ve yaşamında etkili kılmak başka bir şeydir. Solon'da ve Peisistratos'ta ayrı olan şeyi, Korinthos'ta Periandros'ta ve Midilli'de Pittakos'ta birleşmiş halde buluyoruz.

Yedi bilgenin dışsal yaşamlarıyla ilgili olarak bu kadarı yeterli. Onlar bize dek saklanmış olan sözlerin içerdiği bilgelikten ötürü de ün kazanmışlardır; ne var ki bu sözler büyük ölçüde sığ ve eskimiş gibi görünmektedir. Bunun sebebi, genel önermelerin refleksiyonumuz açısından oldukça alelade olmasında yatar; aynı sebepten ötürü Süleyman'ın mesellerindeki çoğu şey de bize sığ ve basmakalıp gibi gelir. Gel gör ki, bu aynı evrenseli evrensellik formunda ilk defa sıradan tasarıma getirmek tamamen başka bir şeydir. Halen elimizde olan birçok beyit Solon'a atfedilmektedir; bunların gayesi tanrılara, aileye ve ülkeye karşı genel yükümlülükleri maksimler içinde ifade etmektir. Diogenes (I. 58) Solon'un şunları söylediğini bize anlatır: "Yasalar örümcek ağı gibidir: Küçük olanlar yakalanır, büyük olanlarsa onu yırtıp parçalar; söz işin aynasıdır," vb. Bu tür sözler felsefe olmayıp, genel düşünümlerdir, ahlaki ödevlerin, maksimlerin, zorunlu belirlenimlerin ifadesidir. Bilgelerin bilgeliği bu türdendir; çoğu söz önemsizdir, ama çoğu da olduğundan daha önemsiz gibi görünür. Örneğin Khilon şunu söyler: "Kefil ol, bela seni gözlesin" (ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα [engua, para d'ata]). Öte yandan bu tam da yaşam ve sağgörünün genel bir kuralıdır, ama kuşkucular bu önermeye, Khilon'a da atfedilen, çok daha yüksek bir anlam vermişlerdir. Bu anlam şudur: "Belli bir şeye bağlanıp kalırsan, başına mutsuzluk gelir." Kuşkucular bu önermeyi kuşkuculuğu tanıtlayan bir şey olarak bağımsız bir biçimde öne sürmüşlerdir, ki buna göre, hiçbir şey kendinde ve kendi için sonlu ve belli olmayıp sürekliliği olmayan geçici ve kararsız bir evredir. Kleobulos μέτρον ἄριστον [metron ariston; *en iyisi ölçülü olmak*] ve μηδὲν ἄγαν [mēden agan; *aşırıya kaçma*] der ve bu da keza sınırlamanın, ἄπειρον [apeiron]'a [sınırsız] karşıt olarak Platon'un πέρας [peras]'ı-

nın [sınır] –belirlenimsiz karşısında kendini-belirlemiş olan–, en iyi şey olduğu gibi evrensel bir anlama sahiptir; böylelikle de Varlıkta sınır ya da ölçü en yüksek belirlenimdir.

En ünlü sözlerden biri, Herodotos'un (I. 30-33) bize kendi tarzında oldukça tam bir şekilde sunmuş olduğu, Solon'un Krezüs ile diyaloğundaki sözüdür. Ulaşılan sonuç şudur: "Ölmeden önce kimse mutlu sayılamaz." Fakat bu anlatıdaki dikkate değer nokta, bizim onun Solon dönemindeki Grek refleksiyonunun duruş noktasına dair daha iyi bir fikir edinebilmemizi sağlamasıdır. Mutluluğun en çok arzulanacak ve insanın ereği olan en yüksek amaç olarak koyutlandığını görüyoruz; Kant'tan önce mutlulukçuluk olarak ahlak, mutluluk belirlenimine dayanmaktaydı. Solon'un sözlerinde salt duyulara hoş gelen duyusal haz karşısında bir ilerleme söz konusudur. Mutluluğun ne olduğunu ve onda neyin düşünülmesi gerektiğini sorduğumuzda, şüphesiz beraberinde onun birey için belli bir doyum, hangi türden olursa olsun (ister fiziksel ister tinsel haz yoluyla edinilsin) buna insanların ellerinde olan ulaşma araçları taşıdığını buluruz. Fakat her duyusal, dolaysız hazzın ele geçirilemeyeceği olgusunu daha öte değerlendirmek gerekir, çünkü mutluluk bir bütün olarak koşullar üzerine refleksiyon içerir, ki bu refleksiyonda, münferit haz ilkesinin yerini bırakmak zorunda olduğu bir ilkeye sahip oluruz. Mutlulukçuluk yaşamın bütünü için bir koşul olarak mutluluğu ileri sürer; bireysel hazzın bir kuralı ve bir evrensel olan bir haz bütünlüğü kurar, bu bakımdan gelip geçici olanın onun yerini almasına imkân vermeyip tersine arzuları sınırlayarak evrensel bir model saptar. Bunu Hint felsefesiyle karşılaştırdığımızda, mutlulukçuluğun ona zıt olduğunu görürüz. Orada ruhun cisimsel olandan kurtuluşu, tam soyutlama, ruhun yalınlığı içinde kendinde evde olması zorunluluğu insanın nihai ereğidir. Greklerdeyse durum tam tersidir; doyum orada da ruhun doyumudur, ama ona kaçış, soyutlama, ruhun kendi içine geri çekilmesi yoluyla değil, tersine etraftakilerle ilişki içinde mevcut somut doyum yoluyla ulaşılır. Mutlulukta ulaştığımız refleksiyon aşaması, salt arzu ile hak olarak hak ve ödev olarak ödev olan diğer uç arasında orta yoldur. Mutlulukta bireysel haz ortadan kalkmıştır; evrensellik formu söz konusudur, ama evrensel henüz kendi başına ortaya çıkmaz, ki bu Krezüs ile Solon arasındaki

diyaloğun konusudur. Düşünme olarak insan, dikkatini sadece mevcut hazza değil, aynı zamanda ona ulaşma araçlarına da verir. Krezüs ona bu araçları gösterir, ama Solon gene de Krezüs'ün sorusunun ifadesine itiraz eder. Zira birinin mutlu olduğunu düşünebilmemiz için ölümünü beklememiz gerekir, çünkü mutluluk onun en sonuna kadarki durumuna, ölümünün dindar bir ölüm olmasına ve bunun daha yüksek yazgısıyla uyuşmasına dayanır. Krezüs'ün yaşamı henüz sona ermemiş olduğu için Solon onu mutsuz sayamazdı. Ve Krezüs'ün tarihi hiçbir anlık durumun mutluluk adını hak etmediğinin kanıtını sunmaktadır. Bu ibret verici tarih o dönemin refleksiyonunun bütün duruş noktasını koynunda taşır.

Grek felsefesini değerlendirirken şimdi daha öte üç önemli dönemi ayırt etmek zorundayız: en başta Thales'ten Aristoteles'e kadarki dönem; ikincisi Roma dünyasındaki Grek felsefesi; üçüncüsü Yeni Platoncu felsefe.

1. Tamamen soyut, doğal veya duyusal bir form içinde olduğu şekliyle düşünceyle başlıyoruz ve belirlenmiş olduğu şekliyle İdea'ya ilerliyoruz. Bu ilk dönem, felsefi düşüncenin başlangıcını göstermekte ve kendi içinde bilginin bir bütünlüğü olarak gelişim ve tamamlanışına geçmektedir; bu, öncekilerin birliğini temsil eden Aristoteles'te gerçekleşmektedir. Platon'da da öncekilerin böyle bir birleşmesi söz konusudur, ama geliştirilmiş değildir, zira o, yalnızca genel olarak İdea'yı temsil etmektedir. Yeni Platonculara eklektik denmişti ve Platon'un da birliği sağlamış olduğu söylenmişti; gelgelelim onlar eklektik olmayıp bu felsefeleri birleştirme zorunluluğuna dair bilinçli bir içgörüye sahiplerdi.

2. Somut İdea'ya ulaşıldıktan sonra, sanki karşıtlar içindeymiş gibi kendini eksiksizleştirme ve geliştirme ortaya çıkmıştır. İkinci dönem bilimin kendini farklı sistemlere dağıtma dönemidir. Bütün dünya tasarımı yoluyla tek-yanlı bir ilke gerçekleştirilmektedir; her bir yan kendi içinde bir bütünlüğe dönüştürülür ve bir ucun başka bir uçla ilişkisi içinde durur. Stoacılık ve Epikürosçuluk felsefi sistemleri böyledir; Kuşkuculuk ise onların dogmatizminin olumsuzudur, diğer felsefeler de ortadan kaybolur.

3. Üçüncü dönem olumlayıcıdır, karşıtlığın düşünsel bir dünyaya, bir düşünce dünyasına, tanrısal bir dünyaya geri çekilişidir. Bu, bütünlüğe gelişmiş İdea'dır ki, henüz sonsuz kendi-için-varlık olarak öznellikten yoksundur.

BİRİNCİ DÖNEM

THALES'TEN ARİSTOTELES'E

Bu ilk dönemi yine kendi içinde üç bölüme ayıracağız.

1. Birincisi Thales'ten Anaksagoras'a, dolaysız belirlilik içindeki soyut düşünceden kendini-belirleyen Düşüncenin düşüncesine uzanır. Burada, Anaksagoras'ın dönemine dek, en eski belirlenim yöntemlerinin kendilerini girişimler olarak sergiledikleri mutlak olarak yalın olanla başlangıç yapılır; o, gerçeği νοῦς [nous] olarak ve bundan böyle belirli bir karakterde olmayan ama kendini-belirleyen etkin düşünce olarak belirler.

2. İkinci bölüm Sofistlerden, Sokrates'ten ve Sokrates'in takipçilerinden oluşur. Burada, kendini-belirleyen düşünce bende mevcut ve somut olarak kavranmaktadır; bu, sonsuz öznelliği değilse de öznellik ilkesini oluşturur, zira düşünce kendini ilkin burada ancak kısmen soyut ilke olarak ve kısmen de olumsal öznellik olarak gösterir.

3. Platon ve Aristoteles ile ilgili olan üçüncü bölüm, nesnel düşüncenin, İdea'nın, kendini bir bütüne çevirdiği Grek biliminde bulun-

maktadır. Somut, kendinde belirleyen Düşünce, Platon'da henüz soyut İdea'dır, ama evrensellik formundadır; buna karşın Aristoteles'te İdea kendini-belirleyen olarak veya etkililik ya da etkinlik belirleniminde kavranır.

Birinci Dönem. Birinci Bölüm.

Thales'ten Anaksagoras'a

Bu döneme dair sadece geleneklere ve fragmanlara sahip olduğumuz için burada şu kaynaklardan söz edebiliriz.

1. İlk kaynak eski filozoflara bol bol gönderme yapan Platon'da bulunur. Kavramları kesin bir şekilde kavranır kavranmaz pek de ayrı gibi durmayan daha eski ve görünüşte bağımsız felsefeleri bir İdea'nın somut uğraklarına çevirmesinden ötürü, Platon'un felsefesi genellikle eski filozofların öğretilerinin salt daha açık bir ifadesi gibi görünür ve bundan dolayı aşırmacılık suçlamasına maruz kalmaktadır. Platon eski filozofların yazılarını temin etmek üzere çok para harcamaya razı olmuştu ve bunları derin bir şekilde incelemesinden çıkardığı sonuçlar da çok değerliydi. Ancak o, yazılarında hiçbir zaman bizzat öğretmen gibi görünmemiş, tersine diyaloglarında daima filozoflar olarak başka insanları resmetmiştir; tarihsel bakımdan gerçekten bu filozoflara ait olanlar ile onların düşüncelerini Platon'un daha öte geliştirerek ekledikleri arasında hiçbir zaman bir ayrım yapılmamıştır. Sözgelimi *Parmenides* diyaloğunda Elea felsefesini görüyoruz ve fakat bu öğretinin tasarlanışı Platon'a özgüdür.

2. En bereketli yetkemiz Aristoteles'tir; o, eski filozofları özellikle ve layıkıyla incelemiş ve özellikle de *Metafizik*'in başlarında ve ayrıca büyük ölçüde başka yerlerde onlarla tarihsel bir sıra içinde ilgilenmiştir: O çok bilgili olduğu kadar felsefidir de, dolayısıyla ona güvenebiliriz. Grek felsefesine ilişkin, onun *Metafizik*'inin ilk kitabını incelemekten daha iyi bir şey yapamayız. Ukala kişi Aristoteles'i değersizleştirip onun Platon'u doğru biçimde kavramamış olduğunu ileri sürdüğü zaman, ona sertçe, Aristoteles bizzat Platon'la, onun derin ve kapsamlı zihniyle ilişkide olduğu için belki de kimsenin Platon'u ondan daha iyi bilemeyeceği yanıtı verilebilir.

3. Cicero'nun adını da burada anabiliriz –kesinlikle sıkıntılı bir kaynak olsa da– çünkü o hiç şüphe yok ki bize pek çok bilgi sunmaktadır; fakat felsefi tinden yoksun olduğu için o, Felsefeyi daha çok salt bir tarih meselesiymiş gibi görüyordu. Felsefenin ilk elden kaynaklarını bizzat incelemiş gibi durmuyor ve hatta örneğin Herakleitos'u hiç anlamadığını da açıkça söylemektedir; bu eski ve derin felsefe onun ilgisini çekmediği için onu inceleme zahmetine de girmemiştir. Sunduğu bilgi esas olarak sonraki filozoflarla ilgilidir –Stoacılar, Epikürosçular, Yeni Akademi ve Peripatetikler. O antik olan şeyi onların ortamları yoluyla, genel olarak belirtmek gerekirse, bir uslamlama ortamı yoluyla görüyordu, spekülasyon ortamı yoluyla değil.

4. Geç dönem bir kuşkucu olan Sextus Empirikos, *Hypotyposes Pyrrhonicæ* ve *adversus Mathematicos* yazılarından ötürü önem taşımaktadır. O, bir kuşkucu olarak, hem dogmatik felsefeyle savaştığı hem de kuşkuculuğu sınamak üzere başka felsefeleri örnek verdiği için (öyle ki yazılarının büyük kısmı başka felsefelerin ilkeleriyle doludur) antik felsefe tarihi için sahip olduğumuz en bereketli kaynaktır ve pek çok değerli fragmanı kullanımımıza sunmuştur.

5. Diogenes Laertios'un kitabı (*De vitis*, &c., Philoss. lib. x., ed. Meibom. c. notis Menagii, Amstel. 1692) önemli bir derlemedir ve fakat ayrım gözetmeksizin bol bol kanıt ortaya koymaktadır. Ona felsefi bir tin atfedilemez; ele alınan konuya yabancı olan kötü anekdotlar arasında gezinip durur. Filozofların yaşamları ve tek tük olarak da ilkeleri açısından yararlıdır.

6. Son olarak, altıncı yüzyılın ortalarında I. Justinianos'un egemenliği altında yaşayan, geç dönem bir Grek olan Kilikyalı Simplikios'tan söz etmemiz gerekiyor. Aristoteles'in Grek yorumcuları arasında en eğitimli ve ciddi olanıdır ve yazılarının çoğu henüz yayınlanmamıştır: Ona kuşkusuz şükranlarımızı sunuyoruz.

Herhangi bir özette zahmete girmeden bulunabilecekleri için daha fazla kaynak vermeme gerek yok. Grek felsefesinin gelişiminde, insanlar eskiden tasarımlara göre dışsal bir bağıntıyı gösteren, bir öğretmeni olan filozof sırasını takip etmeye alışmıştı –bu bağıntı filozofun kısmen Thales'ten, kısmen de Pythagoras'tan kaynaklandığını gösterebilecek bir bağıntıdır. Ama böyle bir bağıntı bir bakımdan kusurludur, bir bakımdan da salt dışsaldır. Thales'ten kaynaklanan bir sisteme ait olduğu düşünülen bir felsefi sektler ya da bir arada sınıflandırılmış filozoflar kümesi, başkasından çok ayrı olan zaman ve zihin içinde bir seyir izler. Ama gerçekte bu yalıtılmışlık içinde böyle hiçbir dizi varolmaz ve bireyler birbirlerinin peşi sıra gelseydiler ve öğreten ve öğrenen olarak dışsal olarak bağıntılandırılmış olsaydılar bile –ki, durum hiçbir zaman böyle değildir– varolmazdı; zihin tamamen başka bir düzeni takip etmektedir. Bu ardışık diziler tıpkı tikel içeriklerinde olduğu gibi tinde de içiçe geçmişlerdir.

Atinalıların ait olduğu ya da Anadolu'daki İyonyalıların bir bütün olarak kendi kökenlerini ondan türetmiş oldukları İyonya halkı arasında, ilkin Thales'e rastlıyoruz. İyonya soyu daha önceleri Peloponnesos'ta ortaya çıkar, ama oradan uzaklaştırılmış gibi görünür. Bununla birlikte, ona hangi boyların ait olduğu bilinmemektedir, çünkü, Herodotos'a göre (I. 143), diğer İyonyalılar ve hatta Atinalılar bu adı terk etmişlerdi. Thukydides'e göre (I. 2 ve 12), Anadolu'daki ve adalardaki İyonya kolonileri esas olarak Atina'dan kaynaklanıyordu, çünkü Attika'daki nüfus fazlalığından ötürü Atinalılar oralara göç etmişlerdir. Grek yaşamındaki en büyük etkinliği Anadolu kıyılarında, Grek adalarında ve ardından da Büyük Yunanistan'ın batısına doğru buluyoruz; bu insanlar arasında iç politik etkinlikleri ve yabancılarla temasları yoluyla, ilişkilerinde bir türlülük ve çeşitliliğin varlığını görüyoruz –ki bu sayede dar görüşlülük ortadan kaldırılmakta ve evren-

sel kendi yerini almaktadır. Bu iki yer, İyonya ve Büyük Yunanistan, böylece Felsefe tarihindeki bu ilk dönemin kendi rolünü oynadığı –bu dönem sona erene, Felsefe kendisini gerçek Yunanistan'da yetiştirip orayı kendi yurdu yapana dek– iki mekândır. Bu yerler ilk ticaretin ve erken dönem kültürün de merkezidir, buna karşın, bunlarla ilgili olarak Yunanistan geriden gelmiştir.

Öyleyse bu felsefelerin bölündüğü iki yanın, doğuda Anadolu felsefesi ve batıda Grek-İtalya felsefesi, coğrafi farklılık karakteri taşıdığını belirtmeliyiz. Anadolu ve ayrıca adalar yanında Thales, Anaksimandros, Anaksimenes, Herakleitos, Leukippos, Demokritos, Anaksagoras ve Giritli Diogenes'i görüyoruz. Diğer yanda da İtalya'da yaşayanlar durmaktadır: İtalya'da yaşamış olan Sisam'dan Pythagoras, Ksenophanes, Parmenides, Zenon, Empedokles; Sofistlerden birkaçı da İtalya'da yaşamıştır. Anaksagoras Atina'ya gelen ilk kişiydi ve bu nedenle onun bilimi iki uç arasında orta yeri almaktadır ve Atina bu bilimin merkezi haline gelmiştir. Coğrafi farklılık Düşüncenin sergilenişinde kendisini göstermektedir, buna göre, Doğulularda duyusal, maddi yan hâkimdir, batıda ise buna karşılık Düşünce baskın gelir, çünkü düşünce formundaki ilke olarak oluşturulmuştur. Yüzünü Doğuya çeviren filozoflar mutlağı doğanın reel bir belirlenimi içinde bilmişlerdir, İtalya'ya doğruysa mutlağın düşünsel bir belirlenimi söz konusudur. Bu açıklamalar bize burada yetecektir; ama Sicilya'da bulduğumuz Empedokles bir dereceye kadar bir doğa filozofu iken, Sicilyalı sofist Gorgias düşünsel yana sadık kalmaktadır.

Şimdi şunları daha öte ele almamız gerekiyor: 1. İyonyalılar, yani Thales, Anaksimandros, Anaksimenes; 2. Pythagoras ve takipçileri; 3. Elealılar, yani Ksenophanes, Parmenides, vb.; 4. Herakleitos; 5. Empedokles, Leukippos ve Demokritos; 6. Anaksagoras. Bu felsefenin ilerleyişini de takip edip vurgulamak zorundayız. İlk ve tümüyle soyut belirlenimler Thales ve diğer İyonyalılarda bulunmaktadır; onlar evrenseli su ve hava gibi doğal bir belirlenim formunda kavramışlardı. İlerlemenin bu nedenle salt doğal belirlenimi geride bırakarak gerçekleşmesi gerekmektedir ve bunun da Pythagorasçılarda olduğunu görüyoruz. Onlar sayının töz ya da şeylerin özü olduğunu söylerler; sayı

ne duyusaldır ne de arı düşüncedir, tersine duyunun duyusal-olmayan nesnesidir. Saf düşünce ise Elealılarda ortaya çıkmıştır ve onun duyusal formdan ve sayı formundan zorla özgürleştirilmesi söz konusu olmuştur ve dolayısıyla, gerçeğin çok değil bir olduğunu göstermek üzere belli tikeli olumsuzlayan düşüncenin diyalektik hareketi onlardan kaynaklanmıştır. Herakleitos Mutlağın tam da bu sürecin kendisi olduğunu ifade etmektedir, Elealılarda ise bu henüz öznel bir süreçti; o, nesnel bilince ulaşmıştı, çünkü Mutlak bunda hareket eden veya devinen şeydir. Empedokles, Leukippos ve Demokritos ise tersine daha çok karşıt uca, yalın, maddi, durağan ilkeye, sürecin altında yatan dayanağa giderler ve bu süreç de hareket olarak ondan ayırt edilir. Anaksagoras'ta ise varoluş olarak bilinen şey hareket eden, kendini-belirleyen düşüncenin kendisidir ve bu da ileriye dönük büyük bir adımdır.

İyonya Felsefesi

Burada, mümkün olduğunca kısa bir şekilde ele almayı arzuladığımız eski İyonya felsefesiyle uğraşacağız ve bu da onda içerilen düşünce çok soyut ve yetersiz olduğu için son derece kolaydır. Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes dışındaki diğer filozofları sadece anmakla yetineceğiz. Erken dönem İyonya felsefesine dair bütününde yarım düzine pasajdan fazlası yok elimizde ve bu da onu incelemeyi kolaylaştırıyor. En çok antiklerin bilindiğinden dem vurulur, zira tam da en az bildiğimiz şey hakkında en eğitimli gibi durabiliriz.

Thales

Felsefe tarihini ilk olarak Thales'le başlatıyoruz. Thales İyonya kentlerinin Krezüs'ün egemenliği altında olduğu dönemde yaşadı. Onun devrilmesiyle (Ol. 58, 1; m.ö. 548) özgürlüğün ortaya çıkması söz konusu oldu, fakat bu kentlerin çoğu Persliler tarafından fethedildi ve Thales de bu felaketten sonra ancak birkaç yıl yaşayabildi. Milet'te doğmuştur; ailesi, Diogenes'in ifade ettiğine göre, Thelides'ten Fenikeli bir ailedir ve doğum tarihi en iyi hesaplamaya göre 35. Olimpiyat'ın ilk yılı (m.ö. 640) olarak saptanmıştır, ama Meiners'e göre, iki Olimpiyat daha sonradır (38. Olimpiyat, m.ö. 629). Thales yer yer

Krezüs ile birlikte, kısmen de Milet'te bir devlet adamı olarak yaşadı. Herodotos birkaç kez ondan söz eder ve Greklerin rivayetlerine göre, Krezüs, Kyros'a karşı savaşmaya gittiği ve Kızılırmak'ı geçmede güçlük yaşadığı zaman, orduya eşlik eden Thales'in ırmak geçilebilsin diye ordugâhın ardında yarım ay formunda yaptığı bir hendekle ırmağın yönünü değiştirdiğini anlatır (I. 75). Diogenes ayrıca, ülkesiyle olan ilişkileri ile ilgili olarak Thales'in, Krezüs Kyros'a karşı geldiği zaman Miletlilerin Krezüs'le ittifak yapmasını engellemiş olduğunu ve bundan dolayı da Krezüs yenilgiye uğratıldıktan sonra diğer İyonya kent-devletleri Persliler tarafından boyunduruk altına alınırken bir tek Milet ahalisinin düzeninin bozulmadığını ifade eder (I. 25). Diogenes bundan başka, Thales'in kısa bir süre sonra devlet işlerinden elini eteğini çekip kendisini tümüyle bilime adadığını da kaydeder (I. 23).

Thales'in Fenike'ye seyahatlerde bulunduğu anlatılır, fakat bu şüphe götürür bir kaynağa dayanmaktadır; bununla birlikte, yaşlılık döneminde Mısır'da bulunmuş olduğu şüphe götürmez gibi görünüyor.[1] Orada geometri öğrendiği söylenir, ama Diogenes'in Hieronymos'tan hareketle uzun uzun anlattığı bir anekdota dayanacak olursak bu pek mümkün değil. Thales Mısırlılara piramitlerin boyunu gölgeyle ölçmelerini öğretmiş –insanın boyunun gölgesiyle ilişkisine bakarak. Orantının terimleri şöyledir: İnsanın gölgesinin boyuna oranla olması gibi, piramidin gölgesi de boyuna oranladır. Bu şayet Mısırlılar için yeni bir şey idiyse, geometri teorisinde çok gerilerde kalmış olmalıdırlar. Herodotos, bundan başka, Thales'in tam olarak Medler ile Lidyalılar arasındaki savaş gününde meydana gelen güneş tutulmasını önceden bildirdiğini ve Nil nehrinin yükselişini suları geri püskürten ters meltem rüzgârlarına yorduğunu anlatır (I. 74).[2] Ayrıca onun astronomi konusundaki bilgi ve çalışmalarına ilişkin kimi tek tük örneklere ve anekdotlara da sahibiz.[3] "Yıldızlara dalıp bakarken ve gözlem yaparken bir çukura düşmüş ve insanlar da gök cisimlerinin bilgisine sahip ama ayaklarının ucundakini görmeyen biri diye onunla alay etmişler." Halk böyle şeylere gülüp geçer ve filozofların bu tür mesele-

---

[1] Brucker, Felsefe Tarihi, T.I. s. 460; Plutarkhos, De plac. Phil. I. 3.

[2] Herodot. II. 20; Seneca, Quæst. Natür. IV. 2; Diog. Laert. I. 37.

[3] Diog. Laert. I. § 34, ve Menag. ad. h. I.

lerde onlara söyleyecek bir şeylerinin olmadığı konusunda atıp tutar; ama anlamadıkları şey şudur ki, filozoflar da onlara güler, çünkü onlar tam da ilelebet bir çukurda oldukları ve üstlerinde neyin varolduğunu göremedikleri için çukura düşmezler. O ayrıca, Diogenes'e göre, bilge bir insanın eğer isterse kolaylıkla servet edinebileceğini de göstermiştir (I. 26). Daha önemlisi, güneş yılı olarak yılın 365 günü olması gerektiğini saptamıştır. Diogenes en bilge insana verilen altın tripod anekdotunu kaydeder (I. 27-33); bu muazzam önem taşımaktadır, çünkü Diogenes hikâyenin tüm farklı versiyonlarını birleştirmiştir. Tripod Thales'e ya da Bias'a verilmiş; Thales onu başka birine vermiş ve böylece tekrar Thales'e gelene dek elden ele dolaşıp durmuş; Thales ya da Solon da en bilge olanın Apollon olduğuna karar vererek onu Didyma'ya ya da Delphoi'ye göndermiş. Diogenes'e göre Thales 58. Olimpiyat'ta yetmişsekiz veya seksen yaşındayken ölmüştür; Tennemann'a göre ise 59. Olimpiyat'ta (m.ö. 543), Pythagoras Crotone'ye geldiği zaman ölmüştür (cilt i. s. 414). Diogenes onun oyunlardan birinde sıcaktan ve susuzluktan öldüğünü nakleder.

Elimizde Thales'in hiçbir yazısı yok ve yazma alışkanlığında olup olmadığını da bilmiyoruz. Diogenes Laertios astronomi üzerine iki yüz dizeden ve "Çok laf çok anlam demek değildir" gibi bazı vecizelerden söz etmektedir (I. 23, 34, 35).

Thales'in felsefesine gelince, onun ilk doğa filozofu olduğu dünyaca kabul edilmektedir, ama hakkında bilinenler pek azdır, buna karşın her ne varsa bunun çoğunu biliyormuşuz gibi görünüyor. Spekülatif düşüncesinin başarabileceği daha öte felsefi ilerleme ve önermelerinin anlaşılması ilk defa onun ardından gelen filozoflarla birlikte söz konusu olmuş ve belli dönemleri oluşturmuştur, bu yüzden Thales'e atfedilen bu gelişme hiç de onunla gerçekleşmiş değildir. Dolayısıyla onun başka birtakım düşünceleri kaybolmuş olsa da bunların özel hiçbir spekülatif değeri olamaz; felsefesi de onunla ilgili bilgi eksikliğinden dolayı değil, ilk felsefenin bir sistem olamayacağı nedeniyle eksik bir sistem olarak ortaya çıkar.

Bu antik filozoflar bakımından Aristoteles'e kulak vermeliyiz, çünkü kendini onlara oldukça yakın hissederek onlardan söz etmektedir.

Muazzam önem taşıyan bir pasajda şöyle der (Metafizik, I. 3): "Görüyoruz ki, bir kişinin bir şeyi ancak onun nedeni ile aşina olduğu zaman bildiğini söylüyoruz, bu nedenle ilk nedenlerin bilimini (ἐξ ἀρχῆς αἰτίων [eks arkhēs aitiōn]) edinmemiz gerektiği açıktır, dolayısıyla dört neden bulunduğunu anımsamalıyız –Varlık ve Form ilk (çünkü 'niçin' nihayetinde Kavrama geri götürülmektedir, ama henüz ilk 'niçin' bir neden ve ilkedir); madde ve dayanak ikinci; hareketin başlangıcının ondan kaynaklandığı neden üçüncü; buna karşıt olan neden, gözetilen amaç ve iyi (çünkü bu her meydana gelişin ereğidir) ise dördüncü. İşte bundan dolayı, bizden önce Varlığı araştırmaya girişmiş ve Hakikat hakkında spekülasyonda bulunmuş olanlardan söz edeceğiz, çünkü onlar açık bir şekilde kimi ilkeleri ve ilk nedenleri ileri sürmektedirler. Eğer onları ele alacak olursak, şimdiki araştırmamız elverdiğince, bunun bize şöyle bir faydası olacak: Ya başka tür nedenler bulacağız ya da demin adını andıklarımıza çok daha büyük bir güvenle sahip olacağız. İlk filozofların çoğu, her şeyin ilkelerini madde formundaki (ἐν ὕλης εἴδει [en hylēs eidei]) bir şeye yerleştirmişlerdir, zira varolan her şeyin ondan geldiği ve ilk kaynağı olarak kökenini ondan aldığı ve sonunda ona gömüldüğü şey, töz (οὐσία [ousia]) olarak, daima aynı kalır ve ancak tikel nitelikleri itibarıyla (πάθεσι [pathesi]) değişmektedir; bu da öğe (στοιχεῖον [stoikheion]) olarak adlandırılır ve varolan her şeyin ilkesini oluşturur" (mutlak *prius*). "Bu sebepten, onlar hiçbir şeyin doğmadığını veya yok olmadığını, çünkü aynı doğanın varolmaya devam ettiğini iddia ederler. Örneğin, mutlak anlamda söylemek gerekirse, Sokrates güzel olduğu ya da müzikle ilgili olduğu zaman onun ne meydana geldiğini ne de bu nitelikleri yitirince yok olduğunu söyleriz, çünkü özne (τὸ ὑποκείμενον [to hypokeimenon]), Sokrates, aynı kalmaya devam eder. Bu başka her şey için de böyledir. Zira başka her şeyin ondan kaynaklandığı bir veya birden fazla doğa olmalıdır, çünkü o kendi varoluşunu sürdürmektedir" (σωζομένης ἐκείνης [sōzomenēs ekeinēs]), şu anlamda ki, onun değişiminde hiçbir realite ya da hakikat yoktur. "Hepsi bu ilkenin kaç tane olduğu ya da nasıl betimlendiği (εἶδος [eidos]) konusunda aynı görüşte değildir." (Varolan her şeyin ilkesi ve tözü olarak maddi bir şeyi kabul eden) "Bu felsefenin kurucusu olan Thales bu ilkenin su

olduğunu söyler. Bundan dolayı da keza yerin su üzerine kurulu olduğunu öne sürer." Su böylece ὑποκείμενον [hypokeimenon]'dir, ilk zemindir ve, Seneca'nın ifadesine göre (Quæst. Nat. vi. 6), bu ona pek de evrensel varoluşu çevreleyen şey olan yerin içiymiş gibi görünmez; zira "Thales bütün yerin dayanağının (*subjecto humore*) su olduğunu ve yerin onun üzerinde yüzdüğünü düşünüyordu."

İlk olarak, bu ilkelerin uygulanışına ilişkin, örneğin suyun evrensel töz olduğunun nasıl kanıtlanacağı ve tikel formların ondan hangi biçimde türetileceği gibi kimi açıklamalar bekleyebiliriz. Fakat bu konuda, özellikle de Thales'le ilgili olarak, suyun her şey karşısında tanrı olduğu ilkesinden başka bir şey bilmiyoruz. Anaksimandros, Anaksimenes ve Diogenes hakkında da ilkelerinin dışında daha öte hiçbir şey bilmiyoruz. Aristoteles Thales'in her şeyi doğrudan doğruya sudan türetmesi konusunda kestirimlerde bulunmaktadır: "Thales'in sonuçları herhalde (ἴσως [isōs]) tüm beslenmenin nemli olduğu ve sıcaklığın bizzat nemden doğduğu, yaşamın da bu sayede sürdüğünün düşünülmesinden kaynaklanıyordu. Ama her türlü şeyin ondan türediği şey tüm şeylerin ilkesidir. Bu teoriyi savunmanın bir sebebi buydu, başka bir sebep ise tüm tohumların karakteri gereği nemli olduğu ve suyun da nemli olanın ilkesi olduğu olgusunda yatmaktadır." Suyu her şeyin mutlak özü yapan Thales'in sonuçlarına yol açtığı sanılan, Aristoteles'in bir "herhalde" ile sunduğu durumların, Thales'ce kabul edilen zeminler olarak sunulmadığını belirtmek gerekiyor. Dahası bunlara hiç de zemin denemez, zira Aristoteles'in yaptığı şey, bizim edimsellikten hareketle olduğunu söyleyeceğimiz gibi, bunun evrensel su ideasına karşılık geldiğini saptamaktır. Örneğin onun Sözde-Plutarkhos gibi ardılları Thales'in iddiasını varsayımlı olarak değil pozitif olarak almıştır (De plac. phil. I. 3); Tiedmann haklı olarak, Plutarkhos'un "herhalde"yi yok saydığını belirtir (*Geist der spec.* Phil. cilt I. s. 36). Zira Plutarkhos şöyle söylemektedir: "Thales her şeyin kökenini sudan aldığını ve suda çözüldüğünü, çünkü yaşayan her şeyin tohumlarının yaşamın ilkesi olarak neme sahip olduğunu, başka her şeyin de aynı şekilde (εἰκός [eikos]) ilkesini nemden aldığını ileri sürer (στοχάζεται [stokhazetai]); çünkü tüm bitkiler besinini sudan alır ve böylece meyve verirler, onsuz kaldıklarındaysa solup giderler;

güneşin ateşleri, yıldızlar ve dünya bile suyun buharlaşması ile beslenir." Aristoteles basitçe onun en azından nem bakımından her yerde bulunacağını göstermekle yetinmekteydi. Plutarkhos şeylerin yalın özünün su olduğunun savunulması açısından daha kesin zeminler sunduğu için, yalın özler oldukları ölçüde şeylerin su olup olmadığını görmemiz gerekir. (α) Nemli doğa taşıyan hayvanın tohumu hiç şüphe yok ki yalın edimsel olan olarak veya onun edimselliğinin ya da gelişmemiş edimselliğinin özü olarak hayvandır. (β) Suyu eğer bitkilerin beslenmesi olarak görebilmek mümkünse, beslenme öncc bireyselleşip böylece form kazanan formsuz töz olarak bir şeyin varlığından ibarettir sadece. (γ) Bitkilerin besini gibi, güneşin, ayın ve tüm dünyanın buharlaşma yoluyla doğmasını sağlamak, kuşkusuz, güneşin ve ayın, bizim yaptığımız gibi, bağımsızlık kazanmalarına izin vermeyen antiklerin düşüncesine yaklaşmaktadır.

Aristoteles şöyle devam ediyor: "Şimdiki kuşaktan uzun zaman önce teolojiyi inceleme konusu yapmış olan antiklerin hepsinin de Doğayı bu şekilde anlamış olduklarını savunan birileri de vardır. Onlar Okeanos'u ve Tethys'i tüm meydana gelmenin (τῆς γενέσεως [tēs geneseōs]) üreticileri ve şairlerin Styks adını verdikleri suyu da tanrıların yemini yapmışlardır. Zira en eski olan en saygıdeğer olandır ve yemin de en saygı duyulandır." Bu eski gelenek spekülatif bir önem arz etmektedir. Eğer bir şey kanıtlanamıyorsa ya da borç ödeme durumunda veya alışverişi görmüş olan şahitler durumunda olduğu gibi, nesnel formdan yoksunsa, yemin, nesne olarak kendimin teyidi güvencemin mutlak hakikat olduğu olgusunu ifade eder. Şimdi, teyit yoluyla insanlar en iyi olan, mutlak olarak kesin olan üstüne yemin ediyorlarsa ve tanrılar da yeraltındaki su üstüne yemin etmişlerse, buna göre arı düşüncenin özü, en iç varlık, bilincin hakikatini bulduğu realite sudur; deyim yerindeyse, ben kendimin bu açık kesinliğini nesne olarak, Tanrı olarak ifade ederim.

1. Bu ilkeyi ilişkileri içinde daha yakından ele almanın hiçbir faydası yoktur. Zira Thales'in bütün felsefesi suyun bu ilke olduğu olgusuna dayandığı için, burada tek ilgi konusu bu ilkenin ne denli önemli ve spekülatif olduğunu sormak olabilir. Thales özü formdan yoksun

olarak kavramaktadır. Her bir şeyin bireyselliği içindeki duyusal kesinliği sorgulanmamakla birlikte, bu nesnel edimsellik şimdi kendini kendine yansıtan Kavrama yükseltilecektir ve bizzat Kavram olarak ortaya konacaktır; başlangıçta bu, dünyanın su olarak ya da yalın bir evrensel olarak sergilenen varlığıdır. Sıvı, kavramı gereği, yaşamdır ve bundan dolayı suyun kendisi tinsel olarak ifade edilmektedir; buna karşılık, zemin ya da sebep denen şeyler bakımından, su varolan evrensel formundadır. Kuşkusuz suya bu evrensel etkinliği bağışlıyoruz ve bundan ötürü ona bir öğe, fiziksel bir evrensel güç diyoruz; ama buna karşın onu böylece etkinliğin evrenseli olarak görsek de onu aynı zamanda her yerde değil, başka öğelere –toprak, hava ve ateş– yakınlık içinde bu edimsel olarak buluyoruz. Suyun bu nedenle duyusal bir evrenselliği değil, salt spekülatif bir evrenselliği vardır; gelgelelim spekülatif evrensel olmak da Kavram olmayı ve duyusal olanı ortadan kaldırmış olmayı gerektirecektir. Burada duyusal evrensellik ile Kavramın evrenselliği arasındaki çatışmayla karşılaşıyoruz. Doğanın gerçek özünün tanımlanması gerekir, yani doğa düşüncenin yalın özü olarak ifade edilmelidir. Şimdi, yalın öz, evrenselin Kavramı, formdan yoksun olandır, ama olduğu şekliyle bu su form belirlenimine girer ve böylece başkalarıyla ilişkisinde tıpkı doğal olan her şey gibi tikel bir varoluştur. Gel gör ki su, diğer öğeler bakımından, formsuz ve yalın olarak belirlenmektedir, buna karşın toprak noktaları olandır, hava tüm değişimin öğesidir ve ateş de besbelli ki kendisine dönüşmektedir. Şimdi, eğer birlik gereksinimi bizi ayrı şeyler için bir evrenseli tanımaya zorluyorsa, su her ne kadar tikel bir şey olma sakıncası taşısa da hem yansız oluşu nedeniyle hem de havadan daha maddi olduğu için rahatlıkla Bir olarak kullanılabilir.

Thales'in su Mutlaktır ya da, antiklerin dediği gibi, ilkedir şeklindeki önermesi Felsefenin başlangıcıdır, çünkü onunla birlikte özün, kendinde ve kendi için olan hakikatin, *bir* olduğu bilincine ulaşılmaktadır. Burada, bizim duyusal algımız içinde bulunan şeyden bir ayrılma gerçekleşmektedir; insan bu dolaysız varoluştan geri çekilmektedir. Zengin bir somut düşünce dünyasına alışkın olduğumuzu unutabilmemiz gerekiyor; bizde çocuk bile "Göklerde görünmez olan bir Tanrı'nın olduğunu" öğrenmektedir. Bu türden belirlenimler bu-

rada henüz bulunmaz; ilkin Düşünce dünyasının oluşturulması gerekir ve şimdilik hiçbir arı birlik söz konusu değildir. İnsan önünde su, hava, yıldızlar, gökkuşağı olarak doğayı bulur ve düşüncelerinin ufku da bununla sınırlıdır. Hayal gücü gerçekten de tanrılara sahiptir, ne var ki içeriği gene de doğaldır; Grekler güneşi, dağları, toprağı, denizi, ırmakları, vb. bağımsız güçler olarak görmüş, onları tanrı sayıp hayal gücü yoluyla etkinlik, hareket, bilinç ve irade mertebesine yükseltmişti. Bunların yanında, örneğin Homeros'un tasarımları gibi, düşüncenin doyum bulamadığı bir şey de söz konusudur; durmadan canlılık ve form bahşedilen, ama yalın birlikten yoksun olan salt hayal gücüne ait imgeler üretilmektedir. Zihinsel bir dünyanın bilincinde olmayan bu şeyde, hiç şüphe yok ki, her ne kadar çeşitli ve değişken olan bu tanrıların bir Teogonisi olsa da bu varoluş bolluğunu doğal dünyaya teslim etmeyip tersine bu bolluğu dayanıklı ilke olarak ne meydana gelen ne de yok olan yalın bir töze indirgemede açığa çıkan büyük bir zihin sağlamlığı olduğunun kabul edilmesi gerekir. Homeros'un bu yabanıl, sürgit değişiklik gösteren hayal gücü, varoluş sudur önermesiyle dinginliğe kavuşturulur; ilkelerin sonu gelmez bir niceliğinin bu çelişkisi, tikel bir nesnenin bağımsız bir hakikat, diğerleri karşısında kendi başına varolan kendine-yeter bir güç olduğu yönündeki tüm bu fikirler çıkarılıp atılmakta ve aynı şekilde, yalnızca tek bir evrenselin, evrensel öz-varoluşun, hayalî olmayan yalın algının, bir ve yalnızca bir olan düşüncenin söz konusu olduğu gösterilmektedir.

Bu evrensel, tikelle ve sergilendiği şekliyle dünyanın varoluşuyla doğrudan doğruya ilişki içindedir. Bu söylenenlerde ima edilen ilk şey, tikel varoluşun hiçbir bağımsızlığının olmadığı, kendinde ve kendi için gerçek olmadığı, tersine sadece ilineksel bir değişki olduğudur. Ama olumlayıcı bakış açısı şudur ki, tüm diğer şeyler *bir*den ileri gelir, *bir* bu sebeple tüm diğer şeylerin ondan ileri geldiği töz olarak kalmaktadır ve tikel varoluş ancak ilineksel ve dışsal bir belirlenim yoluyla varlığa sahip olmaktadır. Aynı şekilde, tüm tikel varoluş geçicidir, yani tikel formunu yitirip gene evrensel, su olmaktadır. Thales'in basit önermesi bu nedenle Felsefedir, çünkü duyusal da olsa su onda diğer tikel şeylere karşıt olarak tikelliği içinde değil, içinde her şeyin çözündüğü ve kavrandığı Düşünce olarak görülmektedir.

Öyleyse, mutlağın sonludan ayrılmasına yaklaşmamız söz konusudur; ama birliğin yukarıda durduğu ve burada aşağıda sonlu dünyaya sahip olduğumuz düşünülmemelidir. Bu fikir genellikle yaygın Tanrı tasarımı içinde bulunur –bu tasarımda, dünyaya kalıcılık atfedilir ve insanlar genellikle iki tür edimsellik, eşit statüde biri duyusal biri de duyulurüstü bir dünya tasarlarlar. Felsefi bakış açısı ise bir tek *bir*in gerçekten edimsel olduğudur ve burada edimseli en yüksek anlamında almamız gerekir, çünkü sıradan yaşamda her şeye edimsel diyoruz. Hatırlanması gereken ikinci durum, ilkenin antik filozoflarda belli ve başlangıçta fiziksel bir forma sahip olduğudur. Bu bize felsefi değil, sadece fiziksel gibi görünür; gelgelelim bu durumda maddenin felsefi bir önemi bulunmaktadır. Thales'in teorisi bu nedenle bir doğa felsefesidir, çünkü bu evrensel öz reel olarak belirlenmektedir; sonuç olarak, Mutlak düşünce ve Varlığın birliği olarak belirlenir.

2. Şimdi, bu ayrımlaşmamış ilkeyi hâkim kılarsak, bu ilk ilkenin belirlenimi sorunu ortaya çıkar. Evrenselden tikele geçiş bir çırpıda özsel hale gelir ve etkinliğin belirlenimi ile başlar; burada buna duyulan gereksinim ortaya çıkmaktadır. Diğer ilkeler yalnızca özel türdeki formlarken, tam anlamıyla ilke olacak şeyin tek-yanlı, tikel bir forma sahip olmaması, tersine onda ayrımın bizzat mutlak olması gerekir. Mutlağın kendini belirleyen şey olduğu olgusu hâlihazırda daha somuttur; formun mutlak form, formun bütünlüğü haline gelmesini sağlayan tinsel ilkenin etkinliği ve daha yüksek özbilinci durur karşımızda. En derin olduğundan bu en son gelir; ilkin yapılması gereken ise salt şeylere belirlenmiş olarak bakmaktır.

Thales'in kavradığı şekliyle su formdan yoksundur. Bu ona ne kadar uyuyor? Tikel formların sudan doğma yöntemi ifade edilmektedir (doğrudan doğruya Thales tarafından değil, Aristoteles tarafından); bunun bir yoğunlaşma ve seyrelme süreci (πυκνότητι καὶ μανότητι [pyknotēti kai manotēti]) yoluyla ya da, daha iyi söylenebilirse, daha az veya daha çok yoğunluk yoluyla olduğu söylenir. Buna gönderme yaparak Tenneman (cilt I. s. 59), Aristoteles'ten, Thales'le ilgili olarak yoğunlaşma ve seyrelmeden hiç bahsedilmeyen yerden (*De gen. et corrupt.* I. 1) ve sadece, havayı veya suyu ya da sudan daha ince

veya havadan daha kaba bir şeyi savunanların ayrımı yoğunluk ya da seyreklik olarak tanımladığının belirtildiği, ama bu ayrımı ifade edenin Thales olduğuyla ilgili hiçbir şeyin söylenmediği yerden (De caelo, III. 5) alıntı yapar. Tiedmann (cilt I. s. 38) başka mercilerden aktarır; bununla birlikte, bu ayrımın Thales'e atfedilmesi sonradandır.[4] Böylece büyük ölçüde anlaşılmıştır ki, modern felsefede olduğu gibi bu doğa felsefesinde de ilk defa, form bakımından özsel olan şey gerçekte varoluşu içindeki niceliksel ayrımdır. Suyun artan ya da azalan yoğunluğu olarak onun tek form-belirlenimini oluşturan bu salt niceliksel ayrım, bununla birlikte, mutlak ayrımın dışsal bir ifadesidir; bir başkası yoluyla kurulan özsel-olmayan bir ayrımdır ve kendinde Kavramın iç ayrımı değildir; bu nedenle üzerine fazla zaman harcamaya değmez.

Kavram açısından ayrımın hiçbir fiziksel anlamı bulunmaz, tersine ayrımların ya da formun karşıtlık yanlarındaki yalın ikiliğinin Kavramda evrensel olarak kavranması gerekir. Bu sebeple, seyrek suyun hava, seyrek havanın yanıcı eter, yoğun suyun sonra toprak haline gelen çamur olduğu kesin olarak söylendiği zaman olduğu gibi –ki buna göre hava ilk suyun seyrelmesi, eter havanın seyrelmesi ve toprakla çamur da suyun tortusu olacaktır– maddi olana dair, tikel belirlenimler için duyusal bir yorum sunulmamalıdır. Duyusal ayrım ya da değişim olarak bölünme burada bilinç için belirtik bir şey gibi görünür; modernler duyular için aynı şeyi inceltmeyi ve kalınlaştırmayı denemişlerdir.

Dolayısıyla değişimin biri varoluşa ilişkin, diğeri Kavrama ilişkin ikili bir anlamı bulunmaktadır. Değişim antiklerce ele alındığında, genellikle onun varolan şeydeki bir değişiklikle ilişkili olmak zorunda olduğu düşünülür ve böylece araştırma, örneğin, suyun ısıtma, damıtma, vb. gibi kimyasal bir etki yoluyla toprağa dönüştürülüp dönüştürülemeyeceği konusunda yapılacaktır; sonlu kimya bununla sınırlıdır. Ama tüm antik felsefelerde kastedilen şey Kavram bakımından değişimdir. Eşdeyişle, su imbiklerde havaya ya da uzaya ve zamana çevrilmez, vb. Ama her felsefi düşüncede bir nitelikten bir diğerine bu

[4] Karş. Ritter: Geschichte der Ionischen Philosophie, s. 15.

geçiş gerçekleşir, yani bu içsel bağıntı Kavramda gösterilmektedir, ki buna göre, hiçbir şey bağımsız olarak ve başkası olmaksızın varlığını sürdüremez, zira doğanın yaşamı varlığını bir şeyin zorunlu olarak bir başkasıyla ilişkili olmasında taşır. Kuşkusuz, su ortadan kaldırılınca bitkiler ve hayvanlar için işlerin hiç de iyi gitmeyeceğine, ama taşların hâlâ olduğu gibi kalmaya devam edeceğine veyahut renklerden sarıya veya kırmızıya en ufak zarar vermeden mavinin çıkarılabileceğine inanmaya alışmışızdır. Her niteliğin salt empirik varoluş açısından kendi başına varolduğu kolaylıkla gösterilebilir, ama bunlar Kavramda ancak başkası yoluyla ve içsel bir zorunluluk sebebiyle vardır. Kuşkusuz bunu aynı zamanda şeylerin başka şekilde olduğu canlı madde de görüyoruz, çünkü Kavram burada varlığa gelmektedir; böylece, örneğin, eğer kalbi çıkarırsak, ciğerler ve başka her şey çöker. Aynı biçimde, nasıl ki beyin ancak diğer organlarla birlik içinde varolabiliyorsa, tüm doğa da ancak bütün parçalarının birliği içinde varolmaktadır.

3. Bununla birlikte, eğer form hem yoğunlaşma hem de seyrelme yanları bakımından ifade ediliyorsa, kendinde ve kendi için değildir, çünkü böyle olmak için *mutlak Kavram* olarak ve sürgit biçimlenen bir birlik olarak kavranması gerekir. Aristoteles (De Anima, I. 2, ayrıca 5) bu konuda şunu söyler: "Hakkında söylenenlere göre Thales ruhu harekete sahip bir şey olarak düşünmüş gibi görünüyor, çünkü demiri hareket ettirdiği için mıknatıstaşının bir ruhu olduğunu söylemektedir." Diogenes Laertios (I. 24) buna kehribarı da ekler, bundan hareketle Thales'in bile elektrik hakkında bilgisi olduğunu görüyoruz, zira bunun başka bir açıklaması ἤλεκτρον [ēlektron]'un bir metalin yanı sıra olmasıdır. Diogenes'teki bu pasaj konusunda Aldobrandini, onun zehirle temas ettiğinde hemencecik tıslayacak kadar zehre hasım bir taş olduğunu söyler. Aristoteles'in yukarıdaki değerlendirmesini Diogenes şunu söyleyecek ölçüde saptırır: "Keza Thales cansız olan şeye bir ruh yüklemiştir." Gelgelelim sorun bu değildir, zira konu onun mutlak formu nasıl düşündüğü ve mutlak öz yalın öz ve formun birliği olabilsin diye İdea'yı genelde ruh olarak ifade edip etmediğidir.

Diogenes kuşkusuz Thales hakkında daha öte "Dünyanın canlı ol-

duğunu ve cinlerle dolu olduğunu" (I. 27) söyler ve Plutarkhos da "O, Tanrı'ya dünyanın Aklı (νοῦς [nous]) diyordu" (De plac. phil. I. 7) der. Ama tüm antikler ve özellikle de Aristoteles, bu ifadeyi oybirliğiyle, νοῦς [nous]'un şeylerin ilkesi olduğunu ilk kez söyleyen kişi olarak Anaksagoras'a atfederler. Dolayısıyla bu, Thales'e göre daha öte bir form belirlenimine götürmez; Cicero'da şu pasajı buluyoruz: "Thales suyun her şeyin başlangıcı olduğunu söyler, ama Tanrı, olan her şeyi sudan oluşturan Zihindir" (De Nat. Deor. I. 10). Thales şüphesiz Tanrı'dan söz etmiş olabilir, ama Cicero onun Tanrı'yı her şeyi sudan oluşturan νοῦς [nous] olarak kavradığı ifadesini eklemiştir. Tiedmann (cilt I. s. 42) pasajın büyük olasılıkla bozulmuş olduğunu, çünkü daha sonra Cicero'nun, Anaksagoras'tan, "şeylerin düzeninin Zihnin sonsuz gücü yoluyla meydana getirilmiş olduğunu ilk o ileri sürmüştür" diye söz ettiğini belirtir. Bununla birlikte, ağzına bu sözcükler yerleştirilen Epikürosçu, "kendinden emin bir şekilde, yalnızca herhangi bir kuşkuya sahipmiş gibi görüneceğinden korkarak", hem öncesinde hem de sonrasında tamamen ahmakça başka filozoflardan söz eder, öyle ki bu betimleme salt bir şaka gibidir. Aristoteles tarihsel tutarlılığı daha iyi anlamaktadır, bu yüzden onu takip etmemiz gerekiyor. Ama her yerde dünyanın Tanrı tarafından yaratıldığı tasarımını bulmayı iş edinmiş olanlar için Cicero'daki bu pasaj büyük bir sevinç kaynağıdır ve Thales'in bir Tanrı'nın varoluşunu kabul edenler arasında sayılıp sayılamayacağı çok tartışmalı bir noktadır. Thales'in teizmini Plouquet öne sürer, buna karşın başkalarıysa onu ateist ya da politeist olarak görecektir, çünkü her şeyin cinlerle dolu olduğunu söylemektedir. Gelgelelim, Thales'in Tanrı'ya inanıp inanmaması bizi burada ilgilendirmiyor, zira tartışılan şey kabul, iman, halk dini değil; yalnızca mutlak varoluşun felsefi belirlenimiyle ilgilenmek zorundayız. Ve eğer Thales gerçekten Tanrı'nın her şeyi bu aynı sudan oluşturmuş olduğunu söylemiş olsaydı da bu bize bu varoluş hakkında daha öte herhangi bir bilgi sunmazdı; Thales'ten felsefe-dışı bir şekilde söz etmiş olmamız gerekirdi, çünkü spekülatif anlamını araştırmaksızın boş bir sözcük kullanmış olurduk. Aynı şekilde, dünya-ruhu sözcüğü de yararsızdır, çünkü böylelikle onun varlığı ifade edilmiş değildir.

Dolayısıyla, tüm bu daha öte ve ayrıca sonraki iddialar, Thales'in

belirli bir biçimde mutlaktaki formu kavramış olduğunu ileri sürebilmemizi sağlamaz; tersine, felsefi gelişme tarihinin geri kalanı bu görüşü çürütmektedir. Görüyoruz ki, form varoluş içinde ortaya konmuş gibi görünmektedir, ancak bu birlik şimdilik daha öte geliştirilmemiştir. Mıknatısın bir ruhu olduğu fikri gerçekten de onun çekim gücü olduğunu söylemekten daima daha iyidir; zira güç maddeden ayrılabilir bir yüklem olarak düşünülen bir niteliktir, oysa ruh özünde maddeyle birlik içindeki harekettir. Bununla birlikte, böyle bir fikir Thales'te istisnai durmaktadır ve onun mutlak düşüncesiyle daha öte bir ilişkisi bulunmaz. Bundan dolayı, Thales'in felsefesi gerçekte şu basit unsurlardan oluşmaktadır: (α) Doğayı yalın bir duyusal öz içinde kavramak üzere bir soyutlama oluşturmuştur. (β) Zemin ya da ilke Kavramını ortaya koymuştur; yani suyu niceliğin ayrımı olarak daha öte belirlemeden sonsuz Kavram olarak, düşüncenin yalın özü olarak tanımlamıştır. Thales'in bu ilkesinin sınırlı anlamı budur.

Anaksimandros

Anaksimandros da Miletliydi ve Thales'in arkadaşıydı. "Bu ikincisi", diyor Cicero, "her şeyin sudan oluştuğuna onu ikna edememişti" (Acad. Quaest. IV. 37). Anaksimandros'un babası Praksiades'ti. Doğum tarihi tam belli değildir; Tennemann'a göre (cilt I. s. 413), 42. Olimpiyat'ın 3. yılında (m.ö. 610) doğduğu söylenmektedir, Diogenes Laertios ise (II. 1, 2) Atinalı Apollodoros'tan aldığı bilgiyle 58. Olimpiyat'ın 2. yılında (m.ö. 547) onun altmışdört yaşında olduğunu ve bundan kısa süre sonra da öldüğünü söyler ki, bu yaklaşık olarak Thales'in ölüm tarihidir. Doksan yaşında öldüğünü kabul edecek olursak, Thales Anaksimandros'tan yirmisekiz yaş büyük olmalıdır. Anaksimandros Pythagoras'la Anakreon'un da olduğu tiran Polykrates'in egemenliğindeki Sisam'da yaşamıştır. Brucker'e göre (Pt. I. s. 478), Themistios ondan felsefi düşüncelerini yazıya geçiren ilk kişi olarak söz eder, ama bu başkaları için, örneğin ondan yaşlı olan Pherekydes için de kaydedilmektedir. Anaksimandros'un başka meselelerin yanı sıra doğa, durağan yıldızlar, yerküre hakkında yazılar kaleme aldığı söylenir; o ayrıca kara ve deniz sınırlarını (περίμετρον [perimetron]) gösteren harita gibi bir şey de tasarlamıştır; Lakedaimon'a kurduğu

güneş saati ve güneşin istikametini gösteren ve ekinoksu belirleyen araçlar gibi matematik icatlar yapmıştı; keza gökyüzüne ilişkin bir kroki de çıkarmıştır.

Anaksimandros'un düşünceleri kapsamlı değildir ve belirlenim noktasına varmaz. Diogenes daha önce aktarılmış olan pasajda şunu söyler: "O, ilke ve öğe olarak Sonsuz'u" (τὸ ἄπειρον [to apeiron], belirlenimsiz) "öne sürmüştü; onu ne hava ne su ne de böyle başka bir şey olarak belirlemişti." Gelgelelim bu Sonsuza verilmiş olan kimi öznitelikler de bulunmaktadır. (*α.*) "O, tüm oluşun ve yok oluşun ilkesidir; uzun zaman aralıklarında sonsuz dünyalar veya tanrılar ondan doğarlar ve gene onda yok olurlar." Bunun oldukça doğulu bir tınısı söz konusudur. "İlkenin Sonsuz olarak belirlenmesinin sebebi olarak, onun sürekli meydana gelme için malzemeye gerek duymadığı olgusunu sunmaktadır. O her şeyi kendi içinde taşır ve her şeye hükmeder: Tanrısaldır, ölümsüzdür ve asla yok olmaz."[5] (*β.*) Empedokles ve Anaksagoras gibi Anaksimandros da *bir*den onda içerilen karşıtları ayırır; böylece bu karışım içindeki her şey kuşkusuz oradadır, ama belirlenmemiştir.[6] Eşdeyişle, orada her şey olanak (δυνάμει [dynamei]) olarak gerçekten içerilmektedir, "öyle ki", diyor Aristoteles (Metafizik. XI. 2), "her şey olmayandan ilineksel olarak doğmakla kalmaz, aynı zamanda her şey olandan da doğar, her ne kadar henüz edimsellik içinde olmayan başlangıç aşamasındaki varlıktan olsa da." Diogenes Laertios (II. 1) şunu ekler: "Sonsuz'un parçaları değişir, ama kendisi değişmezdir." (*γ.*) Son olarak, sonsuzluğun sayısal olarak değil hacmen olduğu söylenmektedir ve Anaksimandros sonsuzun mutlak süreksizliğini ileri süren Anaksagoras, Empedokles ve diğer atomculardan ayrılır, çünkü sonsuzun mutlak sürekliliğini savunmaktadır.[7] Aristoteles (Metafizik. I. 8) ne hava ne su olan, ama "havadan kalın, sudan ince" bir ilkeden de söz eder. Birçok kişi bu fikri Anaksimandros'la ilişkilendirmiştir ve ona ait olması da olasıdır. İlkenin kapsamlılık içindeki sonsuz olarak belirlenmesinin sağladığı ilerleme, mutlak özün bundan böyle yalın bir evrensel olmayıp sonluyu olumsuzlayan bir evrensel

[5] Plutarkhos, De plac. phil. I. 3; Cicero, De Natura Deorum, I. 10. Aristoteles. Phys. III. 4.

[6] Karş. Aristoteles, Phys. I. 4.

[7] Simplicius ad Aristoteles. Phys. (I. 2), s. 5, 6.

olması olgusuna dayanmaktadır. Aynı zamanda, maddi yandan bakıldığında, Anaksimandros su öğesinin tekilliğini ortadan kaldırmaktadır; onun nesnel ilkesi maddi gibi görünmez ve Düşünce olarak anlaşılabilir. Ama açıktır ki, genel olarak maddeden, evrensel maddeden başka bir şeyi kastetmemiştir.[8] Plutarkhos "sonsuzunun hava mı, su mu, yoksa toprak mı ne (τι [ti]) olduğunu söylemediği için" Anaksimandros'a serzenişte bulunur. Fakat bunlar gibi belli bir nitelik geçicidir; sonsuzluk olarak belirlenen madde belli formları koyma ve tekrar ayrımı ortadan kaldırma hareketi anlamına gelir. Gerçek ve sonsuz Varlık bunda gösterilmelidir, sınırın olumsuz yokluğunda değil. Bu evrensellik ve sonlunun olumsuzlanışı, bununla birlikte, sadece bizim işlemimizdir; maddeyi sonsuz olarak tarif eden Anaksimandros bunun onun sonsuzluğu olduğunu söylemiş gibi görünmüyor.

Daha öte olarak o şunları söylemiştir (ve Theophrastus'a göre o bunda Anaksagoras'la aynı fikirdedir): "Sonsuzda benzer kendini benzer-olmayandan ayırır ve benzerle birleşir; böylece bütününde altın olan şey altın olur, toprak olan şey toprak olur, vb. öyle ki zaten her şey orada olduğuna göre esasen hiçbir şey meydana gelmez."[9] Ancak bunlar yoksul belirlenimler olup sadece belirlenmemişten belirlenmişe geçişin zorunluluğunu gösterirler; zira burada bu geçiş tatmin edici olmayan bir şekilde gerçekleşmektedir. Sonsuzun ayrımı içinde karşıtı nasıl belirlediği sorusuna gelince, niceliksel yoğunlaşma ve seyrelme ayrımı teorisi Thales'in yanı sıra Anaksimandros tarafından da savunuluyor gibi görünüyor. Daha sonra gelenler Sonsuzdan ayrılma sürecini gelişme olarak tasarlamaktadırlar. Anaksimandros insanın suyu bırakıp karaya geçen bir balıktan geliştiğini varsayar.[10] Gelişme kavramı, son zamanlarda da ön plana çıkmaktadır, ama salt zamanda ardışıklık olarak –insanların genellikle dâhice bir şey söylediklerini sanmasına yarayan bir formül; ama onda içerilen hiçbir gerçek zorunluluk, hiçbir düşünce ve her şey bir yana hiçbir Kavram söz konusu değildir.

---

[8] Stobæi Eclog. Physic. C. 11., s. 294, ed. Heeren

[9] Simplicius ad Phys. Aristoteles. S. 6, b.

[10] Karş. Plutarkhos Quæst. Convival. VIII. 8.

Ancak sonraki kayıtlara göre Stobaeus (Eclog. Phys. cilt. 24, s. 500), formun çözülüşü olarak sıcaklık fikrini ve soğukluk fikrini Anaksimandros'a atfetmektedir; Aristoteles (Metafizik. I. 5) ise bunu ilk olarak Parmenides'e atfetmiştir. Eusebius (De præp. Evang. I. 8) da Plutarkhos'un kaybolmuş bir eserinden hareketle Anaksimandros'un karanlık olan ve aslında Eusebius'un da bizzat hakkıyla anlamadığı Kozmogoni'sinden birşeyler sunar bize. Anlamı yaklaşık olarak şöyledir: "Sonsuzdan sonsuz gökküreler ve sonsuz dünyalar ayrılmıştır; ama kendi yıkımlarını içlerinde taşırlar, çünkü bunlar ancak sürekli bölünme yoluyla vardırlar." Eşdeyişle, ilke Sonsuz olduğu için ayrılma da bir ayrımın, yani bir belirlenimin veya sonlu bir şeyin ayrımıdır. "Yeryüzü, yüksekliği eninin üç katı olan bir silindir formuna sahiptir. Ebediyen üretken olan sıcaklık ve soğukluk ilkelerinin ikisi de bu yeryüzünün yaratılışında kendilerini ayırır ve ağacın etrafındaki kabuk gibi yeryüzünü kuşatan havanın çevresinde ateşten bir küre oluşur. Bu dağılınca ve parçalar çemberlere sıkıştırılınca da güneş, ay ve yıldızlar oluşur." Bundan dolayı, Stobaeus'a göre (Ecl. Phys. 25, s. 510) Anaksimandros aynı şekilde yıldızlara da "havanın ateşle dolu sargıları olan disk-şekilli" diyordu. Bu Kozmogoni, hızla yarılan jeolojik yerkabuğu hipotezine ya da gezegenleri güneşten çıkan taşlar haline getiren Buffon'un güneş patlamasına eşdeğerdir. Antikler yıldızları atmosferimizle sınırlıyor ve güneşi ilkin yeryüzünden ileri getirtiyorlardı, oysa biz güneşi yeryüzünün tözü ve doğum yeri haline getiriyor ve yıldızların bizimle olan daha öte bağlarını tümüyle koparıyoruz, çünkü bize göre onlar Epikürosçuların tapındığı tanrılar gibi yerlerinde durmaktadırlar. Meydana gelme sürecinde güneş evrensel olarak aslında aşağı inmektedir, oysa doğada sonradan gelen şeydir; bu nedenle, hakikatinde yeryüzü bütünlüktür ve güneş soyut bir uğraktan başka bir şey değildir.

Anaksimenes

Anaksimenes de gene kendisini 55. ve 58. Olimpiyatlar arasında (m.ö. 560-548) göstermiştir. Keza o da Miletliydi, Anaksimandros'un çağdaşı ve arkadaşıydı; kendisini ayırt etmesine yarayacak pek bir şeyi yoktu ve hakkında pek az şey bilinmektedir. Diogenes Laertios, üze-

rine düşünmeden ve tutarsız bir şekilde şunu söylemektedir (II. 3): "Apollodorus'a göre o 63. Olimpiyat sırasında doğmuş ve Sardes'in fethedildiği yıl ölmüştür" (58. Olimpiyat sırasında Kyros fethetmiştir).

Anaksimandros'un belirlenmemiş maddesi yerine Anaksimenes, belli bir doğal öğe ortaya atmaktadır; mutlak bu nedenle reel bir formdadır, ama bu form Thales'in suyu yerine havadır. O, duyusal bir varlığı madde için gerçekten özsel görmüştür ve havanın da formdan daha yoksun olma gibi ek bir avantajı vardır; sudan daha az cisimseldir, zira onu görmeyiz, ilkin harekette hissederiz. Plutarkhos (De plac. phil. I. 3) şunu söylüyor: "Her şey ondan gelir ve gene her şey onda çözülür." Cicero'ya göre (De Nat. Deor. I. 10), Anaksimenes "onu ölçülemez, sonsuz ve devamlı hareket içinde tanımlamıştır." Diogenes Laertios bunu daha önce alıntılamış olduğumuz pasajda şöyle ifade eder: "İlke hava ve sonsuzdur" (οὗτος ἀρχὴν ἀέρα εἶπε καὶ τὸ ἄπειρον [houtos arkhēn aera eipe kai to apeiron]), sanki iki ilke varmış gibi; bununla birlikte ἀρχὴν καὶ ἄπειρον [arkhēn kai apeiron] beraber özne olarak alınabilir ve ἀέρα [aera] da ifadedeki yüklem olarak görülebilir. Simplikios Aristoteles'in *Fizik*'i ile ilgilenirken açık bir şekilde şunu söylemektedir (s. 6 a): "İlk ilke, Anaksimandros için olduğu gibi ona göre de doğası gereği tek ve sonsuzdu, ama Anaksimandros'taki gibi belirsiz olmayıp belirliydi, yani havaydı," bununla birlikte o, havayı ruha sahipmiş gibi anlıyor görünmektedir.

Plutarkhos Anaksimenes'in her şeyi havadan –sonraları eter olarak adlandırılmıştır– kaynaklandıran ve her şeyi orada çözdürten tasarımlama tarzını şu şekilde daha iyi karakterize etmektedir: "Hava olan ruhumuzun bizi bir arada tutması (συγκρατεῖ [synkratei]) gibi, aynı şekilde bir tin (πνεῦμα [pneuma]) ve hava da birlikte bütün dünyayı bir arada tutmaktadır (περιέχει [periekhei]); tin ve hava eşanlamlıdır." Anaksimenes oldukça açık bir şekilde kendi özünün doğasının ruhta olduğunu göstermektedir ve böylece doğa felsefesinden bilinç felsefesine geçiş denebilecek şeye işaret etmektedir. Bu ilkenin doğası şimdiye dek bilince yabancı ve olumsuz bir şekilde belirlenmiştir; hem realitesi, su veya hava, hem de sonsuz, bilinç için bir "öte"dir. Ama ruh evrensel ortamdır; yok olan ve ortaya çıkan tasarımlar demetidir,

buna karşın birlik ve süreklilik hiç sona ermemektedir. Edilgin olduğu kadar etkindir de ve birliğinden dolayı tasarımları çatırdatarak aşar ve kendisine sonsuzluğu içinde mevcuttur, öyle ki olumsuz anlam ve olumlu, birlik içine girer. Daha tam olarak belirtmek gerekirse, şeylerin kökeninin doğasına dair bu düşünce Anaksimenes'in öğrencisi olan Anaksagoras'a aittir.

Pythagoras'ın öğretmeni olan Pherekydes'ten de söz etmek gerekir; Kiklad adalarından biri olan Sirosludur. Onun bir pınardan su çıkarmış olduğu ve bundan üç gün içinde bir deprem gerçekleşeceğini öğrenmiş olduğu söylenir; ayrıca pupa yelken giden bir geminin hızı kesilip bir anda sulara gömüleceğini tahmin etmiş olduğu da söylenmektedir. Diogenes Laertios'ta (I. 116) Theopompus, Pherekydes hakkında "onun, Greklere Doğa ve tanrılar hakkında yazı yazan ilk kişi olduğunu" ifade etmektedir" (ki bu daha önce Anaksimandros hakkında da söylenmişti). Pherekydes'in yazılarının düzyazı formunda olduğu söylenmektedir ve bunlarla ilgili olan şeylerden açıktır ki, yazdıkları bir teogoni olmuş olmalıdır. Bize kadar saklanmış olan ilk sözler şunlardır: "Jüpiter ve Zaman ve dünyaya ait (χθών [khthōn]) olan şey ebedîdir (εἰς ἀεί [eis aei]); yeryüzü (χθονίῃ [khthoniē]) adı dünyaya, Zeus ona armağanlar bahşettiği zaman verilmiştir."[11] Devamının ne olduğu bilinmiyor, ama bu büyük bir kayıp sayılmaz. Hermias bunun yanı sıra bize sadece şunu söyler:[12] "O, Zeus'un ya da Ateşin (αἰθέρα [aithera]), Yeryüzünün ve Kronos'un ya da Zamanın ilkeler olduğunu ileri sürmüştür –ateş etkin, yeryüzü edilgin ve zaman da içinde her şeyin meydana geldiği şey olarak." Apollonialı Diogenes, Hippasos ve Arkhelaos da İyonya filozofları olarak adlandırılırlar, ama onlar hakkında adlarından daha fazlasını ve şu ya da bu ilkeye bağlı olup olmadıklarını bilmiyoruz.

Bunları şimdi geride bırakıp Anaksimandros'un çağdaşı olan Pythagoras'a geçeceğiz; fakat doğa felsefesi ilkesinin gelişme sürekliliği Anaksimenes'i onunla birlikte almayı gerekli kıldı. Aristoteles'in söylediği gibi, onların ilk ilkeyi bir madde formuna yerleştirdiğini görüyoruz –önce hava ve suya ve ardından da, eğer Anaksimandros'un

---

[11] Diog. Laert. I. 119; Menagius ad. h. l.

[12] In irrisione gentilium, c. 12 (citante Fabricio ad Sext. Emp. Hyp. Pyrrh. III. 4, § 30).

maddesini böyle tanımlayabilirsek, sudan ince havadan kaba bir öze. Biraz ileride söz etmemiz gerekecek olan Herakleitos, bunu ateş olarak adlandıran ilk kişiydi. "Ama hiç kimse", Aristoteles'in belirttiği gibi (Metafizik I. 8), "toprağa ilke dememiştir, çünkü son derece karmaşık bir element (διὰ τὴν μεγαλομέρειαν [dia tén megalomereian]) gibi görünmektedir; zira birçok birimin bir yığını gibi görünüyor. Buna karşılık su, birdir ve saydamdır; duyusal kılık altında kendiyle birlik formunu sergilemektedir ve bu aynı zamanda hava, ateş, madde, vb. için de geçerlidir. İlke *bir* olmalıdır ve dolayısıyla kendiyle içkin bir birliğe sahip olmalıdır; eğer toprak gibi çoklu bir doğa sergilerse kendiyle bir olmayıp çok olur." Erken İyonya Felsefesine dair söyleyeceğimiz şey budur. Bu yoksul soyut belirlenimlerin önemi, (α) her şeyde bir evrensel tözü kavramasında ve (β) onun formsuz olması ve duyusal fikirler yüklenmemiş olması olgusunda yatar.

Bu felsefedeki kusurları, kimse alıntılamış olduğumuz eserde Aristoteles'ten daha iyi tanımamıştır. Onun mutlağı bu üç belirleme tarzına yönelik eleştirisinde iki nokta ortaya çıkar: "Kökensel ilkenin madde olduğunu ileri sürenler pek çok bakımdan yetersiz kalırlar. En başta, onlar salt cisimsel öğeyi sunarlar ve cisimsel-olmayan öğeyi sunmazlar, hâlbuki aynı zamanda bu da vardır." Doğayı özünü göstermek üzere irdelerken, onunla bütünlüğü içinde ilgilenmek gerekir ve onda bulunan her şey ele alınmalıdır. Bu şüphesiz empirik bir örnektir. Aristoteles cisimsel-olmayanın maddi olana karşıt şeyler formunda olduğunu ileri sürerek, mutlağın tek-yanlı bir biçimde belirlenmemesi gerektiğine işaret etmektedir; bu filozofların ilkeleri yalnızca maddi olduğu için cisimsel-olmayan yanı ortaya koymazlar, ne de nesnenin Kavram olduğu gösterilmektedir. Maddenin kendisi gerçekte bilince bu yansıma olarak maddi-olmayandır; ama bu filozoflar ifade ettikleri şeyin bir bilinç varlığı olduğunu bilmezler. Bu sebeple, burada ilk büyük kusur evrenselin tikel bir formda ifade edilmiş olması olgusunda bulunmaktadır.

İkinci olarak, Aristoteles şunu söyler (Metafizik I. 3): "Bundan hareketle görülebilir ki, ilk neden hepsi tarafından sadece madde formunda ifade edilmiştir. Ama bu şekilde ilerledikleri için şeyin kendisi onların yolunu aşmış ve onları daha öte araştırmaya zorlamıştır. Zira

köken ve çürüme ister birden ister birden fazla şeyden çıkarılsın, şu soru ortaya çıkar: 'Bu nasıl oluyor ve bunun nedeni nedir?' Çünkü nasıl ki ne tahta ne de metal değişimin nedeni değillerse, temel töz (τὸ ὑποκείμενον [to hypokeimenon]) de kendisini değiştirmez; bir yatağı ne tahta oluşturabilir, ne de sarı metal bir heykeli, tersine değişimin nedeni başka bir şeydir. Gelgelelim, bunu araştırmak, söyleyeceğimiz üzere, Hareketin İlkesi olan diğer ilkeyi araştırmaktır." Bu eleştiri, Mutlağın durağan bir töz olarak tasarlandığı günümüzde bile geçerlidir. Aristoteles değişimin genel olarak maddeden veya kendisinde hareket ilkesini taşımayan sudan hareketle kavranamaz olduğunu söylemektedir; insanların en çok ilgilendiği hareket ilkesini araştırmamış oldukları için eski filozoflara serzenişte bulunur. Dahası, nesne bütünüyle eksiktir; hiçbir etkinlik belirlenimi bulunmamaktadır. İşte bundan dolayı Aristoteles bir önceki pasajda şunu söyler: "Onlar tam da köken ve çürümenin nedenini sunmayı üstlenirken aslında hareketin nedenini ortadan kaldırmaktadırlar. İlkeyi yalın bir cisim (toprak hariç olmak üzere) yaptıkları için birinin diğerinden hareketle ortaya çıktığı karşılıklı meydana gelme ve çürümeyi kavramazlar: Burada su, hava, ateş ve toprağa gönderme yapıyorum. Bu meydana gelmenin ayrılma olarak ve birlik olarak gösterilmesi gerekir ve bundan dolayı da zaman açısından birinin diğerinden önce gelmesi gibi bir çelişki ortaya çıkar. Eşdeyişle, bu tür bir meydana gelme onların benimsemiş olduğu yöntem olduğundan, tuttukları yol yalın evrenselden tikel aracılığıyla en son gelen şey olan tekile doğrudur. Gelgelelim, su, hava ve ateş evrenseldir. Ateş en ince olan olduğu için bu öğe için en uygun gibi duruyor. Öyleyse onu ilke yapmış olanlar bu meydana gelme yöntemine ([λόγῳ [logō]) en yerinde ifadeyi vermişlerdir ve başkaları da çok benzer şekilde düşünmüşlerdir. Yoksa neden kimse toprağı halkın düşüncesine uygun olarak bir öğe yapmasın? Hesiodos onun kökensel cisim olduğunu söyler –bu fikir çok eski ve çok yaygındı. Ama Oluşta sonradan gelen şey doğa açısından ilktir." Bununla beraber, bu filozoflar bunu pek anlamamıştı, çünkü onlara yalnızca Oluş süreci hükmediyordu; onu aşmaksızın ya da genelde ilk formel evrenseli bilmeksizin ve üçüncüyü, madde ve formun bütünlüğünü ya da birliğini öz olarak sergilemeksizin. Burada, Mutlağın henüz kendini-belirleyen

olmayıp, kendine geri dönmüş Kavram olmayıp, yalnızca ölü bir soyutlama olduğunu görüyoruz; çağdaşlar, diyor Aristoteles (Metafizik I. 6; III. 3), temel ilkeyi daha çok cins formunda anlamış ilk kişilerdi.

İyonya felsefesinde üç uğrağı takip edebiliriz: (*α*) Kökensel öz sudur; (*β*) Anaksimandros'un sonsuzu hareketi, yalın olandan uzaklaşmayı ve yalın olana geri dönmeyi, formun evrensel yönlerini betimlemektedir –yoğunlaşma ve seyrelme; (*γ*) hava ruha benzetilmektedir. Şimdi elzem olan şey, realite olarak görülen şeyin Kavrama getirilmesidir; bu yapıldığında, bölünme, yoğunlaşma ve seyrelme uğraklarının Kavrama hiçbir şekilde zıt olmadığını görürüz. Pythagoras'a bu geçiş ya da reel yanın düşünsel olarak sergilenişi duyusal olandan kurtulan Düşüncedir ve bu nedenle düşünülür ve reel olan arasındaki bir ayrımdır.

Pythagoras Ve Pythagorasçılar

Pythagoras hakkında sonradan gelen Yeni Pythagorasçılar birçok kapsamlı biyografi kaleme almışlardır, bunlar özellikle de Pythagorasçı kardeşlik bakımından oldukça ayrıntılıdır. Fakat genellikle çarpıtılmış olan bu ifadeleri tarihsel açıdan doğruymuş gibi görmemek gerektiğini unutmamalıyız. Pythagoras'ın yaşamı, böylece, bize ilkin, İsa'dan sonra birinci yüzyıla ait fikirler aracılığıyla ve aşağı yukarı İsa'nın yaşamının kaleme alındığı biçimde, yani şiirsel bir havada değil de sıradan edimsellik zemininde ulaşmaktadır; olağanüstü ve abartılı birçok rivayetin karışımıymış ve kısmen doğulu, kısmen de batılı fikirlere dayanıyormuş gibi görünmektedir. Pythagoras'ın yaşamıyla düşünce yapısı ve takipçilerine telkin ettiği yaşam teslim edilmekle birlikte, onun doğru şeylerle ilgilenmediği, bir büyücü, yüksek varlıklarla ilişkiye sahip biri olduğu da eklenmiştir. Tüm bu büyü düşünceleri, bu doğal-olmayan ve doğal-olan çeşnisi, bulanık, sefil bir hayal gücüne yayılan gizemler ve çarpık beyinlerin vahşi fikirleri ona yapışıp kalmıştır.

Pythagoras'ın yaşamının tarihi kadar felsefesi de çarpıtılmıştır. Hıristiyan melankoli ve alegori aşkının doğurduğu ne varsa onunla özdeştirilmiştir. Platon'un Hıristiyanlık dönemlerinde irdelenişi ise tamamen farklı bir karaktere sahiptir. Fikirlerin ifadesi olarak çoğu kez sayılar kullanılmıştır ve bu da derinlik görünümü uyandırmaktadır. Zira bun-

larda, dolaysız olarak sunulandan başka bir anlamın bulunduğu olgusu hemen önümüzde yatar; ama bu anlamın onlarda ne ölçüde bulunduğunu ne konuşan ne de anlamaya çalışan bilir; Goethe'nin *Faust*'undaki cadı kafiyesi gibidir. Düşünceler açık olmaktan ne kadar uzaksa, o kadar derin görünür; kişinin kendini belli tasarımlar içinde ifade etmesi olgusu es geçilir ki, bu en temel ama en zorudur. Bundan dolayı, Pythagoras'ın felsefesi de keza onu kaleme alanlar ona çok şey eklemiş olduğu için, zihnin karanlık olduğu kadar sığ ve boş da olan gizemli ürünleri gibi görünebilir. Neyse ki, bu felsefenin teorik, spekülatif yanına dair bu konuda ciddi zahmetlere katlanmış olan Aristoteles'ten ve Sextus Empirikos'tan gelen özel bir bilgimiz bulunuyor. Her ne kadar sonraki Pythagorasçılar açımlayışından ötürü Aristoteles'i küçümsemiş olsalar da haklı değillerdir, bu nedenle bu tür şeylere aldırış etmemeliyiz.

Sonraki dönemlerde Pythagoras'a ait olduğu iddia edilen birtakım yazılar ortalığa yayılmıştır. Diogenes Laertios (VIII. 6, 7) bunların çoğunun ona ait olduğundan, geri kalanınsa yetke sağlamak üzere onun adına kaydedildiğinden söz eder. Ne var ki, birincisi, elimizde Pythagoras'ın hiçbir yazısı bulunmamaktadır ve ikincisi, var olup olmadığı da şüphelidir. Tatmin edici olmayan fragmanlar biçiminde, bizzat Pythagoras'ın kendisinden değil Pythagorasçılardan yapılmış alıntılar var elimizde sadece. Hangi gelişmelerin ve yorumların antiklere, hangilerinin çağdaşlara ait olduğunu kesin olarak belirlemek de imkânsız; fakat Pythagoras ve antik Pythagorasçılarda belirlenimler sonradan olduğu gibi somut bir şekilde geliştirilmiş değildir.

Pythagoras'ın yaşamına gelince; Diogenes Laertios'tan (VIII. 1-3, 45) onun 60. Olimpiyat (m.ö. 540) sıralarında kendini gösterdiğini duyuyoruz. Doğum tarihi genellikle 49. veya 50. Olimpiyat (m.ö. 584) olarak tayin edilmektedir, Tennemann'da (Cilt I, ss. 413-414) Larcher'e göre ise bu çok daha öncedir: 43. Olimpiyat (43. Olimpiyat'ın birinci yılı, yani m.ö. 608). Dolayısıyla o, Thales ve Anaksimandros'un çağdaşıdır. Eğer Thales'in doğumu 38. Olimpiyat, Pythagoras'ınki de 43. Olimpiyat sıralarındaysa, o zaman Pythagoras ondan yirmibir yaş küçük demektir; Anaksimandros'la (42. Olimpiyat'ın 3. yılı) aralarındaysa birkaç yaş vardır ya da Anaksimandros o sıralarda yirmi altı ya-

şında bulunmaktadır. Anaksimenes de Pythagoras'tan yirmi/yirmibeş yaş küçüktür. Pythagoras'ın doğum yeri Sisam adasıydı, bu nedenle o, şimdiye kadar felsefenin yuvası olarak gördüğümüz Anadolu Greklerine ait biridir. Herodotos Pythagoras'ın Mnesarkhos'un oğlu olduğunu ve Zalmoksis'in onun yanında köle olarak hizmet ettiğini söyler; Zalmoksis özgürlüğe ve zenginliğe kavuşarak Getae'nin hükümdarı olmuş, kendisinin ve halkının ölmeyeceğini öne sürmüştür. Yeraltında bir yerleşim inşa etmiş ve orada uyruklarından uzaklaşıp kendi kabuğuna çekilmiş, dört yıl sonra ise yeniden ortaya çıkmıştır;[13] bu demektir ki, Getaeliler ölümsüzlüğe inanmaktadır. Heredot, bununla birlikte, Zalmoksis'in Pythagoras'tan çok daha yaşlı olduğunu düşünmektedir.

Pythagoras, egemenliği altında Sisam'ın sadece zenginliğe değil aynı zamanda kültür ve sanata da kavuştuğu Polykrates'in maiyetinde gençliğini geçirdi. Bu refah döneminde Sisam, Herodotos'a göre (III., 39), yüz gemilik bir filoya sahipti. Babası bir sanatkâr ya da oymacıydı, fakat bu konuda olduğu gibi ülkesi ile ilgili olarak da rivayetler muhteliftir; kimileri ailesinin Tyrrhen kökenli olduğunu ve Pythagoras doğana dek Sisam'a gitmemiş olduğunu söyler. Her ne olursa olsun, gençliği Sisam'da geçmiştir ve bu sebeple oranın yerlisi olmuş olmalıdır, dolayısıyla da oraya aittir. Kısa bir süre sonra Anadolu'ya yolculuk etmiş ve orada Thales'le tanışmış olduğu söylenir. İamblikhos'un Pythagoras biyografisine göre (III., 13, 14), oradan da Fenike ve Mısır'a seyahat etmiştir. Anadolu'nun her iki ülkeyle de ticari ve politik birçok bağı bulunuyordu ve Herodotos'a göre (II. 154), Polykrates'in birçok Grek'i ülkeye çekmiş ve Grek birliklerine ve kolonilerine sahiplik yapmış Kral Amasis'e Pythagoras'ı övmüş olması da bununla ilgilidir. Asya'nın içlerine, Pers büyücülerine ve Hintlilere dek yapılan yolculuklar konusundaki rivayetler tümüyle uydurmadır, bununla birlikte, seyahatler şimdi olduğu gibi o zamanlarda da bir kültür aracı olarak görülmekteydi. Pythagoras bilimsel bir amaçla seyahat ettiği için, onun Greklerin ve Barbarların neredeyse tüm gizemlerine alışkın olduğu ve böylelikle de Mısır ruhban düzenine veya kastına giriş izni almış olduğu söylenmektedir.

---

[13] Karş. Porphyr. De vita Pythag, 14, 15; Ritterhus, ad. h. l.

Grekler arasında karşılaştığımız ve çok büyük bilgelik kaynakları olarak görülen gizemler, Greklerin dininde, öğretinin ibadetle ilişkisi içinde duruyor gibi görünmektedir. İbadet yalnızca adaklarda ve dinsel törenlerde oluyordu, ama sıradan tasarımlar için, bu tasarımların bilinci için, bunlar gelenek olarak şiirlerde muhafaza edilmemiş olsaydı, görünür hiçbir geçiş söz konusu olmazdı. Öğretilerin kendileri ya da edimsel olanı tasarıma getirme edimi gizemlerle sınırlanmış gibi görünüyor; bununla birlikte, bizim öğretimizde olduğu gibi sadece fikirlere değil, bedene de hak talep edildiğini, insanı hemşehrilerinin arasında dolaşmaya göndererek hem duyusal bilincini terk etmesinin hem de bedenin arınma ve kutsanmasının sağlandığını görüyoruz. Fakat felsefi açıdan elden geldiğince az şey açıkça bildirilir ve tıpkı masonluk sistemini biliyor olmamız gibi, bu gizemlerde de saklı hiçbir şey bulunmamaktadır.

Mısır ruhban sınıfıyla olan bağı Pythagoras üzerinde son derece önemli bir etkiye sahipti; oradan derin spekülatif bilgelik çıkarıldığı için değil, onun sayesinde edinilen insanın ahlaki bilincinin gerçekleştirilmesi fikrinden ötürü. Pythagoras bireyin, şayet içerden ve dış dünya karşısında saygıdeğer olacaksa ve kendini ahlaki açıdan oluşup biçimlenmiş olarak edimselliğe getirecekse, kendini dinlemesi gerektiğini öğrendi. Bu onun sonradan hayata geçirdiği bir kavrayıştır ve spekülatif felsefesi denli ilginçtir. Rahiplerin, belli bir mevki oluşturmuş ve ona göre eğitilmiş olmaları gibi, aynı zamanda tüm ahlaki yaşamı bağlayan özel bir kuralları da vardı. O halde hiç şüphe yok ki Pythagoras kendi *Düzen* fikrini Mısır'dan getirmiştir –yaşamın bütünü boyunca kalıcılığını koruyan bilimsel ve ahlaki kültürün amaçları için bir araya gelmiş düzenli bir topluluk. O dönemde Mısır oldukça kültürlü bir ülke olarak görülüyordu ve Yunanistan'la kıyaslanırsa öyleydi de; yaşam ve çalışmanın sınai, bilimsel ve dinsel gibi büyük dalları arasında bir bölünme varsayan kast farklılıklarında bile bu görülmektedir. Ama bunun ötesinde, Mısırlılar arasında büyük bir bilimsel bilgi aramamıza ve Pythagoras'ın bilimini oradan edinmiş olduğunu düşünmemize gerek yoktur. Aristoteles (Metafizik, I.) sadece şunu söyler: "Matematik bilimleri ilkin Mısır'da başladı, çünkü orada rahiplerin boş zamanı vardı."[14]

---

[14] Karş. Porphyr. De Vita Pyth. 6, Iamblich. De vita Pyth. XXIX. 158.

Pythagoras uzun bir süre Mısır'da kaldı ve oradan Sisam'a geri döndü; ama ülkesinin iç işlerini karışıklık içinde buldu ve kısa bir süre sonra orayı da terk etti. Herodotos'un (III. 45-47) açıklamasına göre, Polykrates –tiran olarak değil– Lakedaimonyalılar arasında destek arayıp bulan pek çok yurttaşı Sisam'dan kovmuş ve iç savaş patlak vermişti. Spartalılar daha erken bir dönemde başkalarına da destek vermişti, zira, Thukydides'in dediğine göre, azınlığın yönetimini ortadan kaldırıp kamu gücünün halka verilmesi sistemini geri getirmiş oldukları için onlara genellikle şükran duyulmaktaydı; sonralarıysa demokrasiyi ortadan kaldırıp aristokrasiyi getirerek tam tersini yapmışlardır. Pythagoras'ın ailesi bu nahoş ilişkilere dâhil olmak durumunda kaldı; bundan sonra politik hayata ilgi göstermemesine ve bunu planlarını gerçekleştirmek için verimli olmayan bir toprak olarak görmesine bakılırsa, içsel bir çatışma durumu Pythagoras'a pek çekici gelmiyordu. Yunanistan'ı boydan boya geçti ve oradan da, aşağı kısımlarına çeşitli sebeplerden ötürü değişik ülkelerden gelen Grek kolonilerinin yerleşip orada insan ve mülk bakımından bol, önemli ticaret kasabaları olarak serpilip geliştiği İtalya'nın yolunu tuttu.

Crotone'ye yerleşti ve dışsal yaşamla ilgili olarak ne bir devlet adamı, bir savaşçı olarak ne de politik yasa-koyucu olarak, ama bir halk öğretmeni olarak –şu koşulla ki, öğretisi salt benimsenmekle kalmamalı, ama aynı zamanda bireyin bütün ahlaki yaşamını düzenlemelidir– serbestçe yaşadı. Diogenes Laertios ilk defa onun kendisine σοφός [sophos] (bilge) değil de φιλόσοφος [philosophos] (filozof) adını verdiğini söyler; insanlar da buna tevazu diyorlardı, sanki o böylelikle bilgeliğe sahip olmayı değil de sadece ona yönelik, ulaşılamayacak bir ereğe yönelik çabayı ifade etmiş gibi.[15] Ama σοφός [sophos] ayrıca pratik de olan bilge insan anlamına gelir ve bu sadece onun kendi çıkarına dönük değildir, çünkü her içten ve ahlaklı insan kendi bakış açısından en iyisini yaptığı için bu hiçbir bilgelik gerektirmez. Dolayısıyla φιλόσοφος [philosophos] bilhassa pratik meselelere, yani kamu işlerine katılmanın karşıtına işaret etmektedir. Felsefe bu nedenle bilgelik sevgisi, ulaşılması hedeflenen bir şeyin sevgisi değildir, do-

[15] Diog. Laert. I. 12; VIII. 8; Iamblich. VIII. 44; XII. 58.

yurulmamış bir arzu değildir. Φιλόσοφος [Philosophos], bilgeliği kendi nesnesi yapmak bakımından bilgelikle ilişkili olan kişidir; bu ilişki salt Varlık olmayıp temaşadır; ama insanlar buna kendilerini bilinçli bir şekilde adamalıdır. Şaraptan hoşlanan kişiyi (φίλοινος [philoinos]) şarapla dolup taşmış kişiden ya da bir ayyaştan şüphesiz ayırt etmek gerekir. Bu durumda, φίλοινος [philoinos] sadece nafile bir şarap özlemine mi işaret etmiş oluyor?

Pythagoras'ın İtalya'da başarmış ve gerçekleştirmiş olduğu şey bize tarihçilerden ziyade sonraki methiyeciler tarafından anlatılır. Malkos'un (Porphyrios'un Suriye'deki adı buydu) kaleme aldığı Pythagoras tarihinde birçok tuhaf şey nakledilmektedir ve Yeni Platonculardaki derin kavrayış ile mucizevi şeylere olan inançları arasındaki zıtlık şaşırtıcıdır. Sözgelimi, sonradan Pythagoras'ın hayatını kaleme alanlar hâlihazırda birtakım olağanüstü şeyler nakletmiş olduğu için, şimdi de Yeni Platoncular bunlara Pythagoras'ın İtalya'da bulunmuş olmasıyla ilgili daha çok şey eklemeye başlamışlardı. Onu İsa'nın karşısına koymaya çabalıyor gibi görünmektedirler ki, ardından bunu Tyana'lı Apollonios için de yapmışlardır. Zira Pythagoras hakkında anlattıkları kerametler kısmen Yeni Ahit'teki kerametlerin genişletilmesidir, kısmen de tümüyle saçmadır. Örneğin, Pythagoras'ın İtalya'daki meşgalesini bir mucizeyle başlatırlar. Crotone'deki Taranto Körfezi'ne indiği zaman, kasaba yolunda hiçbir şey yakalayamamış olan balıkçılarla karşılaşmış. Onlardan ağlarını bir kez daha çekmelerini istemiş ve ağlarda kaç balık olacağını önceden söylemiş. Bu kehanet karşısında hayrete kapılan balıkçılar, eğer söylediği doğru çıkarsa ne isterse yapacakları konusunda ona söz vermişler. Dediği gibi çıkmış ve Pythagoras da ardından canlı balıkları onlardan tekrar denize atmalarını istemiş, çünkü Pythagorasçılar et yemezlerdi. O an gerçekleşen mucizeyle ilgili olarak, sudan çıkarılmış olmalarına rağmen balıklardan hiçbirinin sayma sırasında ölmemiş olduğu da nakledilmektedir. Kaydedilmiş olan mucizelerden biri budur ve Pythagoras'ın hayatını kaleme alanlar onun yaşamını böyle aptalca hikâyelerle doldurmuşlardır. Onu, İtalya zihniyetinde, tüm kasabaların şaşaalı ve bozulmuş âdetlerinin yeniden biçimlendirilmiş olmasını ve tiranların kısmen iktidarlarını gönüllü olarak bırakmalarını kısmen de

sürülüp çıkarılmalarını sağlamış olmak gibi genel bir etkiye yol açmış gibi gösterirler. Fakat böylelikle de Pythagoras'tan çok önce yaşamış olan Charondas ve Zaleukos'u onun öğrencileri yapmak ve aynı şekilde tiran Phalaris'in sürülmesini ve ölümünü ona ve onun eylemine yormak gibi tarihsel hatalar yaparlar.[16]

Bu masallar dışında, Pythagoras'ın başarmış olduğu büyük iş tarihsel bir olgu olarak varolmaya devam etmektedir ve o bunu esasen bir okul kurarak, *Düzen*inin Grek-İtalyan devletlerinin ana kısmı üzerindeki etkisi yoluyla veya daha ziyade bu devletlerde oldukça uzun bir dönem boyunca sürmüş olan bu düzen yoluyla tatbik edilen yönetim aracılığıyla yapmıştır. Onun oldukça yakışıklı bir insan olduğu ve saygı uyandırdığı kadar gönül de çelen haşmetli bir görünüşe sahip olduğu anlatılır. O, dikkate değer ve gizemli bir varlık gibi görünmesini sağlayan dışsal özelliklerini doğal vakarla, adap soyluluğuyla, soğukkanlı davranışlarıyla birleştirmişti. Beyaz keten bir elbise giyerdi ve belli yiyecekleri yemekten kaçınırdı.[17] Artık giysi, vb. dışsallıklar gibi özel kişilik de pek önem taşımıyor; insanlar kendilerini genel âdet ve moda tarafından yönlendirilmeye bırakırlar, çünkü burada kendi iradelerine sahip olmamak onların dışında ve onlara ilgisiz bir meseledir. Zira olumsal olanı olumsal olana veriyor ve sadece özdeşliğe ve evrenselliğe dayanan dışsal rasyonaliteyi takip ediyoruz. Bu dış kişiliğe büyük belagat ve derin kavrayış da eklenmişti; bunu kendi dostlarına vermeye çalışmakla kalmamış, aynı zamanda kamu kültüründe hem anlayış bakımından hem de bütün yaşam ve ahlak tarzı bakımından genel bir etki bırakmaya ilerlemişti. Dostlarını yalnızca eğitmiyordu, ayrıca şahsiyet verip işte becerikli, ahlakça yüksek kılmak üzere belli bir yaşam içinde bir araya da getiriyordu. Pythagoras Kurumu tüm insanları ve tüm yaşamı kapsamına alan bir birliğe dönüştü; zira ince işlenmiş bir işti ve tasarımı açısından kusursuz bir şekilde estetikti.

Pythagoras'ın birliğinin kurallarına ilişkin, ardıllarının, özellikle de yasaları bakımından bilhassa ayrıntılı olan Yeni Platoncuların yapmış olduğu tarifler var elimizde. Birlik bütününde gönüllü bir rahiplik

---

[16] Porphyr. De vita Pyth. 25, 21, 22; İamblich. De vita Pyth. 36; VII. 33, 34; XXXII. 220-222.

[17] Diog. Laert. VIII. 11, Porphyr., 18-20; İamblich. II. 9, 10, XXIV. 108, 109; Menag. Et Casanb. ad Diog. Laert. VIII. 19.

karakterine veya modern zamanların keşiş düzenine sahipti. Birliğe alınmak isteyen kim olursa olsun eğitim ve itaat bakımından sınanıyor ve davranışları, eğilimleri ve uğraşıları hakkında bilgi toplanıyordu. Üyeler özel bir talime tabiydi ve birliğe alınanlar arasında kimisinin sıradan kimisinin özel olmasına göre bir ayrım yapılıyordu. Özel olanlar daha yüksek bilim dallarına hazırlanıyordu ve politik faaliyetler *düzen*den dışlanmış olmadığı için aynı zamanda aktif politikayla da meşgul oluyorlardı; sıradan olanlarsa beş yıllık bir çaylaklık döneminden geçmek zorundaydı. Her bir üye servetini *düzen*e teslim etmiş olmalıydı, ama emekli olunca bunları geri alıyorlardı ve deneme süresi döneminde sessiz kalınması (ἐχεμυθία [ekhemythia]) tembihleniyordu.[18]

Boş konuşmadan bu geri durma mecburiyetine, tüm kültür ve öğrenimin özsel bir koşulu denebilir; insanlar eğer başkalarının düşüncelerini kavramak ve kendi fikirlerinden feragat etmek istiyorlarsa işe bununla başlamalıdır. Anlağın sorgulama, itiraz etme ve karşılık verme, vb. yoluyla geliştiğini söylemeye alışkınızdır, ama gerçekte o böyle şekillenmez, tersine dışarıdan oluşturulur. İnsanın içinde bulunan şey kültür tarafından ortaya çıkarılıp geliştirilir; bundan dolayı, sessiz kalmasına karşın, o ne düşünce açısından yoksul ne de zihin açısından yoğundur. Tersine idrak gücünü böyle kazanır ve fikirlerinin ve itirazlarının değersiz olduğunu görmeye başlar; bu fikirlerin değersiz olduğunu öğrendikçe de bunlara sahip olmaya son verir. Şimdi, Pythagoras'ta hazırlık sürecindekiler ile işe başlamış olanlar arasında bir ayrımın olması ve ayrıca sessizliğin özellikle tembihlenmesi, onun kardeşliğinde bu ikisinin de şeylerin doğasında –sanki herhangi bir özel yasa ya da belli bir düşüncenin uygulanışı olmadan bireyde kendiliğinden ortaya çıkabilecekmiş gibi– salt dolaysızca mevcut olmayıp, tersine biçimsel unsurlar olduğuna işaret ediyor gibi görünmektedir. Fakat burada Pythagoras'ın, bilim öğretilerini getirmiş Yunanistan'daki ilk eğitici olarak görülebileceğini belirtmek önemlidir; ne ondan daha eski olan Thales ne de çağdaşı Anaksimandros bilimsel açıdan eğitim vermişti, fikirlerini sadece dostlarına söylemekle kalmışlardı. O dönemde genel anlamda hiçbir bilim söz konusu değildi; bir felsefe

---

[18] Porphyr. 37; İamblich. XVII. 71-74; XVIII. 80-82; XXVIII 150; XX. 94, 95; Diog. Laert. VIII. 10.

bilimi, matematik, hukuk ya da başka bir şey yoktu, bu konulara dair salt tek tük önermeler ve olgular bulunuyordu. Silahların kullanılması, teoremler, müzik, Homeros'un veya Hesiodos'un şarkılarını, tripod ilahileri, vb. söylemek veya başka sanatlar öğretiliyordu. Bu öğreti ise bambaşka bir biçimde kotarılmaktadır. Şimdi, Pythagoras'ın, Grekler gibi bir halk olsa da, eğitimsiz ama aptal olmayan, son derece canlı, kültürlü ve konuşkan bir halk arasına bilim öğretisini getirmiş olduğunu söylemişsek eğer, bu öğretinin dışsal koşulları şu şekilde sunulabilir: Pythagoras (α) şimdilik bir bilimi öğrenme süreci hakkında en ufak bir fikri olmayanlar arasında ayrım yapacaktır, öyle ki ilk defa başlayanlar onlardan ileride olanlara söylenecek şeylerden hariç tutulmalıdır; (β) onların bu meselelerde bilimsel olmayan konuşma tarzını veya boş gevezeliklerini bırakmalarını ve ilk defa bilim çalışmalarını sağlayacaktır. Ama bu eylemin hem biçimsel gibi görünmesi hem de keza bunun gerekli tutulması, alışkın olunmayan karakteri nedeniyle zorunlu bir olgudur, çünkü Pythagoras'ın takipçileri sadece sayıca çok olmakla –ki bu, belli bir form ve düzeni gerektirir– kalmayıp sürekli olarak da beraber yaşamaktadırlar. Bu nedenle, Pythagoras açısından tikel bir form doğaldı, çünkü Yunanistan'da gerçekten ilk defa bir öğretmen zekâ, zihin ve iradenin geliştirilmesi yoluyla bir bütünlüğe ya da yeni bir ilkeye ulaşmış bulunuyordu. Bu ortak yaşam sadece fiziksel hüner ve beceri talimine dayalı eğitsel yana sahip olmayıp, aynı zamanda pratik insanların ahlaki kültür yanını da içeriyordu. Ama ahlak ile ilgili her şey şimdi bile tümüyle formel görünmektedir ve öyledir de veya öyle olmaktadır, ya da daha ziyade bu ilişki içinde olarak bilinçli bir şekilde düşünüldüğü ölçüde bu böyledir, zira formel olmak tekilin karşıtı olan evrensel olmaktır. Özellikle de evrensel ile tekili karşılaştırana ve her ikisi üzerine bilinçli bir şekilde düşünene bu böyle görünür, ama bu ayrım onda yaşayanlar için, onu sıradan bir alışkanlık olarak görenler için ortadan kalkar.

Son olarak, Pythagorasçıların ortak yaşamlarında ve ayrıca disiplinlerinde gözettikleri dış formlara dair yeterli ve tam bir açıklamaya sahip bulunuyoruz. Ne var ki bunun çoğunu sonraki yazarların izlenimlerine borçluyuz. Pythagorasçı Birlik içinde her yönüyle düzenlenmiş bir yaşam savunuluyordu. İlk olarak, bize üyelerin benzer bir

elbiseyle kendilerini bilinir kıldıkları söylenmektedir –Pythagoras'ın beyaz elbisesi. Her bir saati ayrı bir işleve sahip olan her bir gün için oldukça katı bir düzenleri vardı. Sabahları gün doğar doğmaz bir önceki günün olayları anımsanırdı, çünkü gün içinde yapılacak olan şeyler esasen önceki güne dayanıyordu; aynı şekilde, gün içinde yapılmış olan eylemlerin doğru mu, yanlış mı olduğunu anlamak üzere en değişmez olan kendini-inceleme ödevi ise akşama aitti.[19] Hakiki kültür, dikkatini kendine haddinden fazla yöneltme ve bir birey olarak kendini kendinle meşgul etme beyhudeliği değildir, tersine kendini ele alınan konuda ve evrenselde özümseyen kendini-unutmadır; özsel olan tek şey, ele alınan konunun bu şekilde değerlendirilmesidir, tehlikeli, yararsız ve kaygılı durum ise özgürlüğü ortadan kaldırır. Pythagorasçılar ayrıca Homeros'u ve Hesiodos'u ezbere bilmek zorundaydı; gün boyunca müzikle epeyce meşgul oluyorlardı –Grek eğitim ve kültürünün başlıca kısımlarından biri. Güreş, koşu, atıcılık, vb. gibi jimnastik talimleri onlarda kural gereğiydi. Beraber yemek yerlerdi ve bunda da kendine özgü âdetleri vardı, ama bu konudaki açıklamalar değişiktir. Bal ve ekmek başlıca yiyecekleriydi ve su da başlıca ve hatta tek içecekleriydi; ruh göçü ile alakalı olduklarından et yemekten tamamen kaçınmış olmaları gerekirdi. Sebzeler konusunda da bir ayrım yapılıyordu –örneğin fasulye yasaktı. Fasulyelere gösterdikleri saygıdan ötürü onlarla çok alay edilmiştir, fakat politik birlik yıkıldığı zaman bile kimi Pythagorasçılar bir fasulye tanesine zarar vermektense ölmeyi yeğlemiştir.[20]

Düzen, onları karakterize eden ahlaki disiplin, insanların ortak bağı ne var ki fazla uzun sürmedi; zira Pythagoras'ın yaşamı sırasında bile birliğin ilişkileri karışık hale gelmişti, çünkü onu zorla yerinden eden düşmanlar bulmuştu. Başkalarının hasetini üzerine çekmiş ve bildiriyormuş gibi göründüğü şeyden farklı düşünmekle ve böylece bir *arrière pensée*[*] beslemekle suçlanmıştı. Gerçek durum şuydu ki, birey tümüyle kendi kentine değil, başka bir kente aitti. Bu katastrofta, Ten-

[19] İamblich. XXI. 100; XXIX. 165; Diog. Laert. VIII. 22; Porphyr. 40.

[20] Porphyr. 32-34; İamblich. XXIX. 163, 164; XX. 96; XXI. 97; XXIV. 107; Diog. Laert. VIII. 19, 24, 39.

[*] Art niyet –*çev. notu.*

nemann'a göre (Cilt I. s. 414), Pythagoras bizzat 69. Olimpiyat (m.ö. 504) sırasında bu aristokratlara karşı bir halk ayaklanması sırasında öldü; ama bunun Crotone'de mi yoksa Metapontum'da mı veyahut da Siraküzalılar ile Agrigentolular arasındaki bir savaşta mı gerçekleştiği belirsizdir. Pythagoras'ın yaşı konusunda da görüş farklılıkları bulunmaktadır, bu kimi zaman 80, kimi zamansa 104 olarak verilmektedir.[21] Ötesine gelince, Pythagorasçı okulun birliği, üyelerin dostluğu ve kültürün birleştirici bağı sonraki zamanlarda bile varolmaya devam etmiştir, ama formel bir birlik karakterinde değil, çünkü dışsal olan yok olmak zorundadır. Büyük Yunanistan'ın tarihi genel olarak pek bilinmez, ama Platon'un[22] döneminde bile Pythagorasçıları devletlerin tepesinde ya da politik bir güç olarak görüyoruz.

Pythagorasçı kardeşliğin Greklerin kamusal ve dinsel yaşamıyla hiçbir ilgisi yoktu, bu nedenle de uzun süre dayanamamıştır: seçkinlik ve ruhban etkisinin yurdu Mısır ve Asya'dır, oysa Yunanistan, özgürlüğü açısından, Doğulu kast ayrımına izin veremezdi. Burada özgürlük yurttaş yaşamının ilkesidir, ama gene de henüz kamu hukukunda ve özel hukukta bir ilke olarak belirlenmemiştir. Bizde birey özgürdür, çünkü herkes yasa önünde aynıdır; âdetlerdeki, politik ilişkilerdeki ve kanılardaki türlülük öyleyse varolmaya devam edebilir ve organik devletlerde gerçekten devam etmelidir de. Buna karşılık, demokratik Yunanistan'da töre, dışsal yaşam tarzı zorunlu olarak belli bir benzerliği koruyordu ve bu benzerlik de geniş alanlara damgasını vurmaya devam etmişti; özgür yurttaşlar olarak yerlerini almayıp bir bileşimin plan ve ereklerine bağlı olan ve seçkin bir dışsal yaşam süren Pythagorasçıların istisnai durumuna Yunanistan'da yer yoktu. Gizemlerin korunması kuşkusuz Eumolpida'lara aitti ve diğer özel ibadet biçimleri de başka belli ailelere. Ama bunlar politik anlamda sabit ve kesin kastlar olarak değil de genellikle rahipler, politikacılar, yurttaşlar ve hemcinsleri gibi insanlar olarak görülüyorlardı; dini kişiliklerin ayrılması Hıristiyanlıkta da keşişçe bir kural aşırılığına götürülmüş değildi. Kendine özgü ilkelere sahip olan ve dışsal yaşam ve giyim tarzı

---

[21] Diog. Laert. VIII. 39, 40; İamblich. XXXV. 248-264; Porphyr. 54-59; Anonim De vita Pyth. (apud Photium), 2.

[22] Karş. Platon. Timaios, s. 20, Steph. (s. 8, ed. Bekk).

bakımından kendisini ayırt eden hiç kimse Yunanistan'daki sıradan yurttaş yaşamında konumunu iyileştiremez ya da sürdüremezdi; zira onları açıkça birleştiren ve ayırt eden şey ilkeler ve yaşam ortaklığıydı –herhangi bir şeyin devlet için iyi olup olmadığı onlar tarafından kamuya açık biçimde ve alenen tartışılıyordu. Grekler özel giysilere sahip olmanın, özel yıkama, oturup kalkma, müzik icra etme âdetlerini sürdürmenin ve katışık besinlerle katışıksız besinler arasında ayrım yapmanın uzağındaydılar. Bunun kısmen belli bireyin ve onun kişisel özgürlüğünün işi olduğu ve ortak bir erek gözetmediği, kısmen de benzer herkes için genel bir âdet ve usul olduğu söylenir.

Bizim için en önemli olan şey, Aristoteles'in ve Sextus'un ifade ettiği üzere, Pythagoras'ın ya da Pythagorasçıların felsefesi değil, Pythagorasçı felsefedir. Bu ikisi kesinlikle ayırt edilmelidir ve, göreceğimiz üzere, Pythagorasçı öğreti olarak sunulan şeyle karşılaştırıldığında pek çok anomali ve aykırılık göze çarpmaktadır. Platon, Pythagorasçı felsefeyi, onda Pythagorasçı olan şeyi kendisinde özümseyerek yıkmış olma töhmeti altında bulunmaktadır. Gel gör ki Pythagorasçı felsefe de bizzat kendisini en başta olduğu şeyden tamamen başka hale getiren bir noktaya gelişmiştir. Tarihte Alkmaion ve Filolaos gibi, Pythagoras'ın şu ya da bu sonuca ulaşmış olan pek çok takipçisini duyuyoruz ve birçok durumda da düşüncenin kesinlik ve güçle ortaya çıktığı daha öte gelişme aşamalarına ters düşen yalın gelişmemiş formu görüyoruz. Bununla birlikte, ayrımın tarihsel yanına girmemiz gerekmiyor, çünkü Pythagorasçı felsefeyi ancak genel biçimde ele alabiliriz; aynı şekilde, Yeni Platonculara ve Yeni Pythagorasçılara ait olduğu bilinen şeyi de ayırt etmemiz gerekiyor ve bu amaç açısından bu dönemden daha eski bir dönemden gelen kaynaklara, yani Aristoteles'te ve Sextus'ta bulunan açık ifadelere sahibiz.

Pythagorasçı felsefe realist felsefeden zihinsel felsefeye geçişi oluşturur. İyonya okulu öz veya ilkenin belli bir materyal olduğunu söylemişti. Bundan sonraki sonuç ise şudur: (α) Mutlak doğal formda değil, tersine bir düşünce belirlenimi olarak kavranmaktadır. (β) O halde buna göre, başlangıç tümüyle belirlenmemiş olsa da belirlenimleri koymak gerekir. Pythagorasçı felsefe bu ikisini de yapmıştır.

1. O halde, Pythagorasçı felsefenin kökensel ve yalın önermesi Aristoteles'e göre (Metafizik, I. 5) şudur: "Şeylerin realitesi sayıdır ve belirlenimleri içindeki tüm evrenin yapısı sayılardan ve sayı ilişkilerinden oluşan uyumlu bir sistemdir." Bu ifadeyi hangi anlamda almak gerekir? Sayının temel belirlenimi onun ölçü olmasıdır; her şeyin niceliksel ve niteliksel açıdan belirlenmiş olduğunu söylediğimizde, o zaman büyüklük ve ölçü her şeyde bulunan bir yön ya da özellikten ibarettir, ama buradaki anlam sayının bizzat öz olduğu, şeylerin sadece formu değil, tözü de olduğudur. Bize ilk olarak şaşırtıcı gelen şey, tasarımın bir çırpıda gerçek ve doğru saydığı her şeyi bir kenara atan ve duyusal varoluşu ortadan kaldırıp onu düşüncenin yaratımı haline getiren böyle bir dilin ataklığıdır. Varoluş duyusal olmayan bir şey olarak ifade edilmektedir ve böylece duyulara ve eski düşüncelere tümüyle yabancı olan şey töze ve gerçek Varlığa yükseltilip böyle ifade edilmektedir. Ancak aynı zamanda sayının keza Kavram da olmasını sağlamak için, onu Varlıkla birliğinin etkinliği olarak sergileme zorunluluğu gösterilmektedir, zira bizim için sayı Kavramla dolaysız birlik içindeymiş gibi görünmüyor.

2. Şimdi, bu ilke bize her ne kadar tuhaf ve hoyrat görünse de, onda sayının salt duyusal bir şey olmadığını, bu nedenle de belirlenimi, evrensel ayrımları ve antitezleri beraberinde getirdiğini görüyoruz. Antikler bunları iyi biliyorlardı. Aristoteles (Metafizik, I. 6) Platon'a ilişkin şunları söyler: "O, şeylerdeki matematiksel öğelerin salt duyusal olanın ve idealarin dışında, bunların ikisinin arasında olduğunu ileri sürmüştür; bunlar ebedî ve değişmez olmaları bakımından duyusal olandan ve çokluğa sahip olmaları bakımından da idealardan ayrılmaktadır ve bundan dolayı her biri bir diğerini anımsatabilir ve ona benzer olabilir, buna karşın her bir idea ise kendi için sadece tektir." Eşdeyişle, sayı tekrarlanabilmektedir; o halde duyusal değildir ve gene de henüz düşünce değildir. Pythagoras'ın yaşamında Malkos (46, 47) bunu daha öte ifade eder: "Pythagoras düşünceyi zincirlerinden kurtarmak için felsefeyi bu şekilde ortaya koymuştur. Düşünce olmaksızın gerçek hiçbir şey ayırt edilemez veya bilinemez; düşünce kendinde her şeyi duyar ve görür, gerisi kör ve sakattır. Pythagoras amacına ulaşmak için matematikten faydalanmaktadır, çünkü bu,

kendinde ve kendi-için gerçek olana bir tür hazırlık olarak, duyusal olanla düşünce arasında bir orta yol gibi durmaktadır." Malkos ayrıca eski bir yazar olan Moderatos'tan bir pasaj aktarır (48, 53): "Pythagorasçılar mutlağı ve ilk ilkeleri düşünce yoluyla açık bir şekilde ifade edemedikleri için sayılardan, matematikten yararlanmışlardır, çünkü belirlenimler bu form içinde kolaylıkla ifade edilebiliyorlardı." Örneğin, benzerlik *bir* olarak, benzemezlik ise *iki* olarak ifade edilebilirdi. "Sayıları kullanarak bu öğretme tarzı, ilk felsefe olmasına karşın, gizemli doğası nedeniyle aşılmaktadır. Platon, Speusippos, Aristoteles, vb. ilkelerinden faydalanarak Pythagorasçılardan eserlerinin meyvesini aşırmışlardır." Bu pasajda sayılara ilişkin eksiksiz bilgi aşikârdır.

Dikkatimizi en çok çeken şey, sayı yoluyla belirlemenin esrarengiz karakteridir. Aritmetiğin sayıları düşünce-belirlenimlerine karşılık gelirler, çünkü sayı öğe ve ilke olarak "bir"e sahiptir; *bir*, bununla birlikte, başka her şeyi dışarda bırakması ve "başka" olana ilgisiz olması bakımından bir kendi-için-varlık ve dolayısıyla da kendiyle özdeşlik kategorisidir. Sayının daha öte belirlenimleri tamamıyla sabit ve dışsal olan *bir*in daha öte bileşim ve yinelenişlerinden ibarettir; sayı o halde olası en ölü, kavramsız süreklilıktir; zorunluluktan yoksun bütünüyle dışsal ve mekanik bir süreçtir. Bu sebeple sayı, dolaysız Kavram olmayıp sadece düşüncenin bir başlangıcıdır ve olası en kötü biçimdeki bir başlangıçtır; en uç dışsallığı içindeki, niceliksel formdaki, ilgisiz ayrım formundaki Kavramdır. Bu şekilde, *bir* kendi içerisinde hem düşüncenin ilkesini hem de maddenin ilkesini veya duyusal olanın belirlenimini taşır. Bir şeyin Kavram formuna sahip olması için, tıpkı olumlunun olumsuzla ilişkili olması gibi, kendinde dolaysızca, belirlenmiş olarak, kendini karşıtı ile ilişkilendirmesi gerekir; ve Kavramın bu yalın hareketinde başlıca belirlenimin ayrımların idealliği ve bağımsızlığın olumsuzlanması olduğunu görüyoruz. Öte yandan, örneğin üç sayısında her biri bağımsız olan üç birim vardır daima ve bu da onların hem noksanlığını hem de esrarengiz karakterini oluşturmaktadır. Zira Kavram özünde Kavram olduğu için sayılar Kavram-belirlenimlerini ifade etmenin en değersiz araçlarıdır.

Şimdi, Pythagorasçılar sayıları bu ilgisiz biçimde değil, Kavram olarak kabul ediyorlardı. "En azından, fenomenlerin yalın öğelerden oluşması gerektiğini ve evrenin ilkesinin duyusal fenomenlere ait olmasının şeylerin doğasına ters olacağını söylemektedirler. Öğeler ve ilkeler sadece elle tutulamaz ve görünmez olmayıp aynı zamanda bütünüyle cisimsizdir de."[23] Ama onların sayıları nasıl kökensel ilke veya mutlak Kavram haline getirdiklerini Aristoteles *Metafizik*'te (I. 5) daha iyi gösterir, her ne kadar bunu normalde olduğundan daha kısa bir şekilde yapmış olsa da, çünkü başka bir yerde bundan söz etmiş olduğunu ileri sürmektedir. "Olan ve meydana gelen şeylerle sayılar arasında, ateşe, suya veya toprağa nazaran çok daha büyük bir benzeşim algıladıklarını düşünmüşlerdir; çünkü sayıların belli bir özelliği (toiondì πάθος [toiondi pathos]) adalet, onunla birlikte (τοιovdí [toiondi]) de ruh ve anlaktır; başka bir özellik ise fırsattır, vb. Ayrıca, uyumlu olanın koşul ve ilişkilerini sayılarda mevcut gördükleri için ve sayılar tüm doğal şeylerin temelinde olduğu için, sayıların her şeyin öğeleri olduğunu ve bütün göğün bir uyum ve sayı olduğunu düşünmüşlerdir." Pythagorasçılarda bir düşünce-belirlenimi olarak kalıcı bir evrensel idea zorunluluğunu görüyoruz. Aristoteles (Metafizik, XII. 4) idealardan söz ederken şunları söyler: "Herakleitos'a göre, duyusal olan her şey akmaktadır ve bundan dolayı duyusal olanın bir bilimi olamaz; idealar öğretisi bu kanıdan doğmuştur. Sokrates tümevarım yöntemleriyle evrenseli tanımlayan ilk kişiydi; evvelce Pythagorasçılar kavramlarını sayılardan hareketle türettikleri kimi meselelerle –örneğin, elverişlilik veya hak ya da evliliğin ne olduğuyla ilgili olarak– meşgul olmuşlardı." Bunun kendinde ne yararı olduğunu anlamak olanaksızdır; Pythagorasçılar açısından bizim için gerekli olan tek şey, içinde ilerleyen bir ilkenin bulunabileceği İdeanın her belirlenimini tanımaktır.

Genel olarak alındığında Pythagorasçı felsefenin bütünü böyledir. Şimdi ayrıntılara girmemiz ve belirlenimleri veya evrensel anlamı ele almamız gerekiyor. Pythagorasçı sistemde sayılar kısmen kategorilerle birleşmiş gibi –yani, bir çırpıda birlik, karşıtlık ve bu iki uğrağın

[23] Sext. Pyrrh. Hyp. III. 18, 152; adv. Math. X. 250, 251.

birliği gibi düşünce-belirlenimleri olmuş gibi– görünmektedir. Kısmense Pythagorasçılar daha en baştan itibaren sayıların evrensel düşünsel belirlenimlerini ilkeler olarak sunmuş ve bunları, Aristoteles'in belirttiği gibi (Metafizik, I. 5), aritmetik farklılıkları içindeki dolaysız sayılar olarak değil de şeylerin mutlak ilkeleri olarak, sayı ilkeleri, yani rasyonel farklılıklar olarak tanımışlardır. İlk belirlenim genel olarak birliktir, sonrakiyse ikilik veya karşıtlıktır. Sonsallık formlarının ve belirlenimlerinin sonsuzca çoklu doğasını tüm belirlenimin en yalın ilkeleri olarak evrensel düşüncelerine dek takip etmek son derece önemlidir. Bunlar, bir şeyin başka bir şeyden farklılıkları olmayıp kendi içlerinde evrensel ve özsel farklılıklardır. Empirik nesneler kendilerini dış formla ayırt ederler; şu kâğıt parçası başka birinden ayırt edilebilir, tonlar renk bakımından farklıdır, insanlar huy ve bireysel farklılıklarla ayrılırlar. Ama bu belirlenimler özsel farklılıklar değildir; kuşkusuz şeylerin belli tikelliği açısından özseldirler, ancak tanımlanan tikelliğin bütünü kendinde ve kendi-için özsel olan bir varoluş değildir, çünkü kendine-yeten ve tözsel olan yalnızca evrenseldir. Pythagoras birlik, çokluk, karşıtlık, vb. gibi bu ilk belirlenimleri araştırmaya koyulmuştu. Ona göre bunlar çoğunlukla sayılardır; ama Pythagorasçılar bununla yetinmeyerek onlara daha somut belirlenimler verdiler, ki bu gerçekte onlardan sonra gelenlere aittir. Burada zorunlu ilerleme ve kanıt aranmamaktadır; kavrama, ikiliğin birlikten gelişimi burada eksiktir. Evrensel belirlenimler sadece dogmatik bir formda bulunup saptanmaktadır ve bu nedenle de bu belirlenimler yavandır, süreç ya da diyalektikten yoksundur ve durağandır.

a. Pythagorasçılar ilk yalın Kavramın birlik (μονάς [monas]) olduğunu söylerler; ayrık, türlü, aritmetik *bir* değil, süreklilik ve olumluluk olarak özdeşlik, bütünüyle evrensel öz. Sextus'a göre (adv. Math. X. 260, 261) daha öte şunları söylemektedirler: "Tüm sayılar *bir* Kavramının altına düşerler; zira ikilik de bir ikiliktir, üçlülük de aynı şekilde bir *bir*dir, ama on sayısı başlıca sayıdır. Bu, Pythagorasçıları, birliğin şeylerin ilkesi olduğunu öne sürmeye götürdü, çünkü her bir şey ondan pay olarak *bir* adını alır." Başka bir deyişle, bir şeyin kendinde varlığının arı temaşası *bir*dir, kendi gibi varlıktır; o, başka hiçbir şey için kendinde olmayıp başka olanla bir ilişkidir. Gelgelelim şeyler

salt bu yavan "bir"den çok daha belirlidir. Pythagorasçılar tamamıyla soyut *bir*in şeylerin somut varoluşuyla olan bu dikkate değer ilişkisini "simülasyon/taklit" (μίμησις [mimēsis]) yoluyla ifade etmişlerdir. Onların burada karşılaştığı güçlüğün aynısı Platon'un İdealarında da bulunur; bunlar tür olarak somutun karşısında durdukları için evrenselin somutla ilişkisi doğal olarak önemli bir noktadır. Aristoteles (Metafizik, I. 6) pay alma (μέθεξις [metheksis]) ifadesini Platon'a atfeder ki, Platon bunu Pythagorasçı "simülasyon" ifadesinin yerine geçirmiştir. Simülasyon ilişkiyi mecazi, çocuksu bir şekilde ifade etme yoludur; pay alma ise hiç şüphe yok ki daha nettir. Ancak Aristoteles, haklı olarak, her ikisinin de yetersiz olduğunu, Platon'un burada daha öte bir gelişmeye erişmemiş olup yerine sadece başka bir ad koymuş olduğunu söyler. "İdeaların ilk-örnekler olduğunu ve başka şeylerin onlardan pay aldığını söylemek boş konuşmaktır ve şairane bir metafordur; zira idealara bakan etkin ilke nedir?" (Metafizik. I. 9). Simülasyon ve pay alma ilişkiye verilmiş olan başka adlardan başka bir şey değildir; ad vermek kolaydır, ama kavramak başka bir şeydir.

b. İkinci gelen şey ise karşıtlık, ikilik (δυάς [dyas]), ayrım, tikeldir; böyle belirlenimlerin Felsefede şimdi bile bir değeri vardır; Pythagoras bunları sadece ilk defa bilince çıkarmıştır. Şimdi, bu birlik çoklukla ilişkili olduğu için ya da bu kendi-gibi-varlık bir başkasıyla ilişkili olduğu için farklı uygulamalar olanaklıdır ve Pythagorasçılar kendilerini bu ilk karşıtlığın aldığı formlar konusunda değişik şekillerde ifade etmişlerdir.

(α) Aristoteles'e göre (Metafizik, I. 5), onlar şunları söylemişlerdir: "Sayıların öğeleri çift olan ve tek olandır; tek olan sonludur" (veya sınırlama ilkesi) "ve çift olan da sonsuzdur; böylece birlik her ikisinden doğmaktadır ve bundan da gene sayı gelmektedir." Dolaysız sayının öğeleri kendilerinde henüz sayı değildir: Bu öğelerin karşıtlığı ilkin düşünce olarak değil de aritmetik formda görünür. Ama *bir* şimdilik sayı değildir, çünkü henüz nicelik değildir; sayıya birlik ve nicelik aittir. Smyrna'lı Theon[24] şunu söyler: "Pythagorasçılar üzerine olan yazılarında Aristoteles, onların görüşüne göre *bir*in tek ve çiftin do-

[24] Mathem. c. 5, s. 30, ed. Bullialdi: karş. Aristoxen. ap. Stob. Ecl. Phys. 2, s. 16.

ğasından pay alma sebebini sunar; yani çift olarak koyulan 'bir' teki oluşturur; tek olarak da çifti oluşturur. Eğer her iki doğadan da pay almamış olsaydı bunu yapamazdı, zira onlar *bir*e çift-tek de diyorlardı" (ἀρτιοπέριττον [artioperitton]).

(*β*) Mutlak İdeayı bu ilk kipinde takip edersek, karşıtlığa belirlenmemiş ikilik (ἀόριστος δυάς [aoristos dyas]) de denecektir. Sextus daha kesin bir şekilde şöyle konuşur: "Birlik, kendiyle özdeşliği (κατ' αὐτότητα ἑαυτῆς [kat' autotēta heautēs]) içinde düşünüldüğünde birliktir; eğer bu kendisine farklı bir şey (καθ' ἑτερότητα [heterotēta]) olarak kendisini eklerse belirlenmemiş ikilik ortaya çıkar, çünkü belirlenmiş ya da sınırlı sayılardan hiçbiri bu ikilik değildir, ama her şey, birlik hakkında da söylenmiş olduğu gibi, ondan paylarını alarak bilinirler. Buna göre şeylerde iki ilke bulunmaktadır; ilki, tüm sayı-birimlerinin birimler olduğu pay alma yoluyla birlik ve ikincisi de tüm belirlenmiş ikiliklerin ikilikler olduğu pay alma yoluyla belirlenmemiş ikilik." İkilik Kavramda, birlik kadar özsel bir uğraktır. Bunları birbiriyle karşılaştırdığımızda ya birliği form olarak, ikiliği de madde olarak ya da bunun tersi şekilde görebiliriz; ve her ikisi de farklı kiplerde görünmektedir. (*αα*) Kendi-gibi-varlık olarak birlik formsuzdur; ama benzer-olmayan olarak ikilikte bölünme veya form ortaya çıkar. (*ββ*) Öte yandan, formu mutlak formun yalın etkinliği olarak alırsak, belirleyen şey *bir*dir; ve çokluğun gizilliği olarak veya koyulmamış çokluk olarak ikilik de maddedir. Aristoteles (Metafizik I. 6) Platon'a özgü bir şey olarak, "onun çokluğu maddeden çıkardığını, formun ise ona göre sadece bir defalığına meydana geldiğini" söyler, "oysa bir maddeden ancak tek bir masa çıkar, maddeye form getiren kişi ise birlik olmasına rağmen birçok masayı yapar." Aristoteles ayrıca şunu da Platon'a atfetmektedir: "O, belirlenmemiş olanın yalın olduğunu göstermek yerine (ἀντὶ τοῦ ἀπείρου ὡς ἑνός [anti tou apeirou hōs henos]) bundan bir ikilik oluşturur –büyük ve küçük."

(*γ*) Bu karşıtlığın daha öte ele alınışı –ki, Pythagorasçılar bu konuda birbirlerinden ayrılırlar– sonraları Aristoteles'in yapmış olduğu gibi onların da o dönem ortaya koymuş oldukları bir kategoriler tablosunun eksik bir başlangıcını göstermektedir. Bundan dolayı, Aristo-

teles bu düşünce-belirlenimlerini onlardan almış olmakla suçlanmıştı; ve kuşkusuz ilk defa Pythagorasçılar karşıt olanı mutlaktaki özsel bir uğrak haline getirmişlerdir. Soyut ve yalın Kavramları, uygun olmayan bir şekilde de olsa, daha öte belirlemişlerdir, çünkü onların tablosu sıradan tasarımda ve Kavramda bir antitezler karışımını –bunları tam olarak takip etmeksizin– sunmaktadır. Aristoteles bu belirlenimlerin ya bizzat Pythagoras'a ya da "Pythagoras'ın döneminde kendini göstermiş olan" Alkmaion'a ait olduğunu düşünür, öyle ki "bunları ya Alkmaion Pythagorasçılardan almıştır ya da onlar ondan almıştır." Tüm şeylerin dayandırılacağı bu antitezler veya koordinatlardan on tanesi sunulmaktadır, zira Pythagorasçılara göre on sayısı büyük önem taşıyan bir sayıdır:

1. Sonlu ve sonsuz.
2. Tek ve çift.
3. Bir ve çok.
4. Sağ ve sol.
5. Erkek ve dişi.
6. Durgun ve hareketli.
7. Düz ve eğri.
8. Aydınlık ve karanlık.
9. İyi ve kötü.
10. Kare ve paralelkenar.

Bu kuşkusuz kendinde, yani Kavramlarda, spekülatif İdeanın gelişimine yönelik bir girişimdir, ama bu basit listenin ötesine geçmez. Aristoteles'in de yapmış olduğu gibi, ilkin sadece genel düşünce-belirlenimlerinin bir derlemesinin oluşturulması oldukça önemlidir; ama burada Pythagorasçılarda gördüğümüz şey, düzen ve anlam olmaksızın, antitezlerin daha öte belirlenişinin kaba bir başlangıcından ibarettir ve bu, ilkelere ve tözlere ilişkin Hint listesine oldukça benzemektedir.

(*δ*) Bu belirlenimlerin daha öte ilerleyişini, sonraki Pythagorasçıların bir açınımından söz eden Sextus'ta (adv. Math. X. 262-277)

buluyoruz. Pythagorasçı teorilere ilişkin, içinde kimi düşünceler barındıran oldukça iyi ve iyi düşünülmüş bir açıklamadır bu. Açımlama şu çizgileri takip etmektedir: "Bu iki ilkenin bütünün ilkeleri olduğu Pythagorasçılar tarafından değişik biçimlerde gösterilmektedir."

(ε) "Şeyleri düşünmenin üç yöntemi vardır; ilkin türlülük uyarınca, ikinci olarak karşıtlık ile, üçüncü olarak ilişkiye göre. (αα) Salt türlülüğü içinde ele alınan şey kendi için ele alınmaktadır; her birinin sadece kendisiyle ilişkili olduğu, at, bitki, toprak, hava, su ve ateş gibi konularda durum budur. Böyle şeyler ayrık olarak ve başkasıyla ilişki içinde olmadan düşünülürler." Bu, kendiyle özdeşlik ya da bağımsızlık belirlenimidir. (ββ) "Karşıtlıkta, bir şey başkasıyla açıkça zıtlaşıyor olarak belirlenir; bunun örneklerini iyi ve kötü, doğru ve yanlış, dindar ve dinsiz, durgunluk ve hareket, vb.nde görüyoruz. (γγ) "İlişkiye (πρός τι [pros ti]) göre ise, sağ ve sol, üst ve alt, çift ve yarım gibi, nesnenin başkalarıyla ilişkisi bakımından belirlenmesi söz konusudur. Bir şey ancak başkasından hareketle kavranmaktadır; zira sağım olmadan solumu söyleyemem." Karşıtlık içindeki bu ilişkilerden her biri keza bir bağımsızlık konumunda kendi için kurulurlar. "İlişki ile karşıtlık arasındaki fark, karşıtlıkta 'bir'in varlığa gelmesinin 'başka'sı pahasına –ve tersi– olmasıdır. Eğer devinim ortadan kaldırılırsa durgunluk başlar; hareket başlarsa durgunluk son bulur; sağlık giderse hastalık başlar ve tersi. Buna karşılık bir ilişki koşulunda ise her ikisi de birlikte ortaya çıkarlar ve aynı şekilde beraber son bulurlar; sağ ortadan kaldırılırsa sol da kalkar; çift giderse yarım yok olur." Burada ortadan kaldırılan şey, sadece karşıtlığı bakımından değil, aynı zamanda varoluşu açısından da ortadan kalkmaktadır. "İkinci bir fark ise karşıtlık içinde olan şeyin ortasının olmamasıdır; sözgelimi, hastalık ve sağlık, yaşam ve ölüm, durgunluk ve hareket arasında hiçbir üçüncü söz konusu değildir. Buna karşılık göreliğin ise bir ortası vardır, çünkü daha büyük ve daha küçük arasında benzer bulunur ve çok büyük ile çok küçük arasında doğru büyüklük ortadır." Saf karşıtlık karşıtlığı hükümsüz kılar; öte yandan, dolaysız uçlar bir üçüncüde ya da ortada varlıklarını sürdürürler, ama böyle bir durumda artık karşıt değildirler. Bu açımlama, şimdi ve daima olanaklı en büyük önemi taşıyan ve tüm tasarımlarda ve varolan her şeydeki uğraklar olan evren-

sel, mantıksal belirlenimlere belli bir ilgi göstermektedir. Bu karşıtların doğası aslında burada ele alınmamaktadır, ama bunların bilince taşınmış olması önemlidir.

(*ζ*) "Şimdi bu üç yöntem üç farklı cins, özne ve iki-yanlı karşıtlığı temsil ettiğinden, bunlardan ilk yeri alan her biri karşısında daha yüksek bir cins olmalıdır, çünkü cins alt türlerinden önce gelir. Eğer evrensel ortadan kaldırılırsa, tür de ortadan kalkar; öte yandan, tür ortadan kalkarsa cinse bir şey olmaz, çünkü birincisi ikincisine dayanır ve tersi geçerli değildir." (*αα*) "Pythagorasçılar *bir*in kendinde ve kendi için ele alınan şeyin en yüksek cinsi olduğunu bildirirler" (türlülükleri içindeki öznelerin en yüksek cinsi); bu aslında Kavram belirlenimlerinin sayılara çevrilmesinden başka bir şey değildir. (*ββ*) "Karşıtlık içinde olan şeyin cinsinin benzer ve benzer-olmayan olduğunu söylerler; durgunluk benzerdir çünkü daha fazla ve daha az hiçbir şey yeteneğinde değildir; ama hareket benzer-olmayandır. Öyleyse doğaya göre olan şey kendisi gibidir; yoğunlaştırılma (ἀνεπίτατος [anepitatos]) yeteneğinde olmayan bir noktadır; buna karşıt olan şey de benzer-olmayandır. Sağlık benzerdir, hastalık ise benzer-olmayandır. (*γγ*) İlgisiz bir ilişki içinde olan şeyin cinsi fazla ve eksiktir, çok ve azdır;" daha önce niteliksel ilişkiyi bulduğumuz gibi bunda da niceliksel ilişkiyi buluyoruz.

(η) Şimdi ilk defa şu iki karşıtlığa geliyoruz: 'Kendi için olan, karşıtlık içinde olan ve ilişki içinde olana dair bu üç cins, şimdi" –daha yalın, daha yüksek– "cinslerin", yani düşünce-belirlenimlerinin "altına gelmelidir." "Benzerlik kendisini birlik belirlenimine indirger." Öznelerin cinsi tam da kendi başına varlıktır. "Benzemezlik ise fazla ve eksikten oluşur, ama bunların ikisi de belirlenmemiş ikilik altına düşerler;" bunlar belirlenmemiş karşıtlıktır, genel olarak karşıtlıktır. "Öyleyse ilk birlik ve belirlenmemiş ikilik tüm bu ilişkilerden kaynaklanmaktadır;" Pythagorasçılar bunların şeylerin evrensel kipi olarak bulunduğunu söylüyorlardı. "Bunlardan ilkin sayıların *bir*i ve sayıların *iki*si gelir; ilk birlikten *bir*, birlikten ve belirlenmemiş ikilikten de *iki*; çünkü iki kere bir ikidir. Diğer sayılar da kökenlerini benzer şekilde bulurlar, çünkü birlik ilerler ve belirlenmemiş ikilik *iki*yi mey-

dana getirir." Niceliksel karşıtlıktan niteliksel karşıtlığa bu geçiş açık değildir. "Bundan dolayı bu ilkelerin altında yatan birlik etkin ilkedir" veya formdur, "ama *iki*, edilgin maddedir; onlar sayıları bunlardan hareketle ortaya çıkardıkları gibi, dünya sisteminin ve onda kapsanan şeyin de böyle ortaya çıkmasını sağlarlar." Bu belirlenimlerin doğası geçişte ve harekette bulunacaktır. Bu refleksiyonun daha derin anlamı evrensel düşünce-belirlenimlerinin aritmetik sayılarla olan bağıntısına –bunları bağımlı kılarak evrensel cinsi ilk yapmaya– dayanır.

Bu sayıların daha öte dizisi için bir şeyler söylemeden önce, onların, burada sunulmuş olarak gördüğümüz gibi, arı Kavramlar olduğunu belirtmem gerekiyor. (α) Mutlak, yalın öz kendini birliğe ve çokluğa böler ki, bunlardan biri diğerini aşmakta ve aynı zamanda varoluşunu bu karşıtlık içinde taşımaktadır. (β) Karşıtlık aynı zamanda kalıcılığa da sahiptir ve eşdeğer şeylerin çoklu doğası bunda bulunur. (γ) Mutlak özün kendine geri dönmesi tekil öznenin ve evrensel ya da olumlunun olumsuz birliğidir. Bu gerçekte mutlak varoluşun arı spekülatif İdeasıdır; o, bu harekettir: Platon'da İdea bundan başka bir şey değildir. Spekülatif burada kendini spekülatif olarak gösterir; spekülatifin ne olduğunu bilmeyen kişi, bu gibi yalın Kavramları belirtmekle mutlak özün ifade edildiğine inanmaz. Bir, çok, benzer, benzer-olmayan, fazla veya az: bunlar önemsiz, boş ve yavan uğraklardır; bunlarda tinsel dünyanın olduğu kadar doğal dünyanın zenginlik ve örgütlenişinin, mutlak özün de içerilmesi gerektiği olgusu, tasarımlara alışmış, duyusal varoluştan düşünceye geçmemiş kişiye olanaklı görünmez. Böyle birine; böylelikle spekülatif anlamda Tanrı ifade ediliyormuş gibi; en yüce olan, en derin olan, son derece iyi bilinen, besbelli ve açık ve en zengin olan, bu sıradan sözcüklerin içine, bu soyutlamaların yoksulluğu içine yerleştirilebilir gibi gelmez.

Yalın özün çokluğu olarak bu realite ideasının kendi içinde karşıtlığını ve bu karşıtlığın kalıcılığını taşıması, başta sıradan realiteyle karşıtlık içindedir; bu özsel, yalın realite Kavramı düşünceye yükselmedir, ama bu, reel olandan kaçış değil, reelin bizzat özüyle birlikte ifade edilmesidir. Burada onun özünü ifade eden Aklı buluyoruz; ve mutlak realite dolaysız olarak kendinde birliktir. Bu nedenle, asıl olarak

bu realiteyle ilişkili olaraktır ki, spekülatif düşünmeyenler açısından güçlükler oldukça artmaktadır. Bunun sıradan realiteyle ilişkisi nedir? Meydana gelen şey, bu sayılara ya da daha ziyade arı Kavramlara çok yaklaşmış olan Platoncu İdealar durumunda ortaya çıkanla aynıdır. Eşdeyişle, ilk soru şudur: "Sayılar, nerede bunlar? Uzaya saçılıp ideaların göğünde bağımsızlık içinde mi oturuyorlar? Bunlar dolaysız olarak kendilerinde şeyler değildir, zira bir şey, bir töz bir sayıdan oldukça başka bir şeydir: Bir cisim onunla hiçbir benzerlik taşımaz." Buna, Pythagorasçıların bizim ilk-örnekler olarak anladığımız gibi bir şeyi belirtmemiş oldukları yanıtını verebiliriz –sanki şeylerin yasaları ve ilişkileri olarak idealar tanrısal anlaktaki düşünceler olarak yaratıcı bir bilinçte bulunuyorlarmış gibi, bir sanatçının düşüncelerinin eserinden ayrı olması gibi şeylerden ayrılarmış gibi. Gene sadece bilincimizdeki öznel düşünceleri de kast etmiş değillerdir, zira şeylerdeki niteliklerin varoluşunun açıklanışı olarak mutlak antitezi kullanırız, ama belirleyen şey varolanın reel tözüdür, öyle ki her bir şey antitez ve bağıntısı olarak özünde salt kendi içinde birliğe, ikiliğe sahip olmaktır. Aristoteles (Metafizik. I. 5, 6) bunu şöyle açık bir şekilde ifade etmektedir: "Sonluyla sonsuzun ve *Bir*in tıpkı ateş, toprak, vb. gibi ayrı doğalar olduğunu ve şeylerden başka bir realiteye sahip olduğunu öne sürmemiş olmaları Pythagorasçıların ayırt edici yanlarından biridir; zira Sonsuz ve Bir, onlar için, yüklemi oldukları şeylerin tözüdür. Bundan dolayı da Sayının tüm şeylerin özü olduğunu söylemişlerdir. Öyleyse onlar sayıları şeylerden ayırmayıp tersine bunları şeylerin kendileri olarak görmektedirler. Onlar için sayı, şeylerin nitelikleri ve güçleri olduğu gibi ilkesi ve maddesidir de;" bundan dolayı, töz olarak düşüncedir veya düşüncenin realitesinde olduğu şekliyle şeydir.

Bu soyut belirlenimler daha sonra özellikle de sonraki filozofların Tanrı hakkındaki spekülasyonlarında daha somut bir şekilde belirli hale gelmişlerdir. Örneğin Porphyrios ve Nikomakhos'un İamblikhos'a atfettiği θεολογούμενα ἀριθμητικῆς [theologoumena arithmētikēs] eserini örnek verebiliriz. Bu filozoflar halk dininin karakterini yükseltmeye çalışmışlardır, zira bu gibi düşünce-belirlenimlerini dinsel tasarımların içine yerleştirmişlerdir. *Monas*'tan Tanrı'dan başka bir şeyi anlamıyorlardı; ona Zihin, Hermafrodit (her iki belir-

lenimi, çiftin yanı sıra teki de içerir) ve keza töz, akıl, kaos (çünkü belirlenmemiştir), Tartaros, Jüpiter ve Form da diyorlardı. İkiliye de madde gibi ve ardından benzemez olanın ilkesi, çatışma, baba olan İsis gibi benzer isimler vermişlerdi.

c. Üçlü (τριάς [trias]) şimdi, *monad* onda realiteye ve eksiksizliğe ulaşmış olduğu için en önemli sayı olmuştur. *Monad* ikili yoluyla ilerler ve tekrar bu belirlenmemiş çoklukla birlik içine getirilir, artık üçlüdür. Birlik ve çokluk üçlüde olası en kötü biçimde –dışsal bir bileşim olarak– mevcuttur; ama ne kadar soyut bir şekilde anlaşılırsa anlaşılsın üçlü gene de derin bir formdur. Üçlü öyleyse evrenseldeki ilk eksiksiz form olarak görülmektedir. Aristoteles (De Caelo I. 1) bunu oldukça açık bir şekilde ifade eder: "Cisimsel olanın *Üç*ün dışında hiçbir boyutu yoktur; bundan dolayı Pythagorasçılar ayrıca, her şeyin üçlülük yoluyla belirlenmiş olduğunu söylerler", yani mutlak formu vardır. "Zira bütünün sayısının sonu, ortası ve başı vardır; ve bu da üçlüdür." Bununla beraber, daha modern doğa felsefesinde yapıldığı üzere, her şeyi bunun altına getirme isteğinde yüzeysel olan bir şeyler söz konusudur. "Bu nedenle, biz de bu belirlenimi doğadan alarak tanrılara ibadet ederken kullanırız, öyle ki onlara duada ancak üç defa yalvardığımız zaman gerçekten hitap edilmiş olunduğuna inanırız. İkisine de iki deriz, ama bütüne değil. Bütünden ilkin üç olarak söz ederiz. Üç ile belirlenmiş olan şey ilk bütünlüktür (πᾶν [pan]); üçlü formda olan şey eksiksiz biçimde bölünmüştür. Kimisi salt birdedir, başkası ise sadece ikide, ama bu Bütündür." Eksiksiz olan ya da realiteye sahip olan şey, genel olarak sayı gibi, onun özdeşliği, karşıtlığı ve birliğidir; ama üçlülükte bu edimseldir, çünkü başı, ortası ve sonu vardır. Her bir şey başlangıç olarak yalındır; orta olarak başkası ya da çokludur ve bunun sonu ise onun başka doğasının birliğe veya zihne geri dönmesidir; eğer bir şeyden bu üçlülüğü alırsak, onu olumsuzlamış ve düşüncenin soyut bir kurulumu haline getirmiş oluruz.

Teslis'i Hıristiyanların bu üçlü doğada arayıp bulmuş olmaları şimdi anlaşılabilmektedir. Onlara itiraz etmek için genellikle yüzeysel bir sebep getirilmiştir; Teslis ideası kimi zaman, antiklere sunulmuş olduğu şekliyle, aklın üstünde olarak, bir giz olarak ve dolayısıyla da çok yük-

sek olarak görülmüştür; kimi zaman da fazlasıyla saçma bulunmuştur. Şu ya da bu nedenden ötürü onu akla yakın bir ilişki içine getirmek istememişlerdir. Bu Teslis'te bir anlam varsa eğer, onu anlamaya çalışmamız gerekir. İki bin yıldır en kutsal Hıristiyan idea olmuş olan şeyde hiçbir şeyin olmaması çok tuhaf olurdu; akıl düzeyine indirilemeyecek denli kutsal olması ya da artık tamamen eskimiş olması da onda anlam bulmaya çalışan beğeniye ve sağduyuya ters düşerdi. Baba ve Oğul düşüncesi hakkında değil, yalnızca Teslis kavramı hakkında konuşabiliriz, çünkü burada bu gibi doğal ilişkilerle ilgilenmiyoruz.

d. *Dört* (τετράς [tetras]), üçlüdür ama daha gelişmiştir ve bundan dolayı da Pythagorasçılarda yüksek bir konum teşkil etmektedir. Dörtlünün böylece tam olarak görülmesi, dört elementi, fizikseli ve kimyasalı, dört kıtayı, vb. anımsatmaktadır. Doğada dört her yerde bulunmaktadır ve bundan dolayı bu sayıya şimdi bile doğa felsefesinde o denli saygı duyulmaktadır. İkinin karesi olarak dört kat, kendiyle özdeşliğe geri döndüğü ölçüde (belirlenim olarak sadece kendisine sahip olarak, yani kendisiyle katlanmış olarak) iki katın eksiksizliğidir. Ama üçlü birlik, başka-varlık ve bu her iki uğrağın birleşimi olduğu ölçüde dörtlü onda içerilmektedir ve dolayısıyla ayrım, koyulmuş olarak, bir ikili olduğu için onu saydığımızda dört uğrak ortaya çıkmaktadır. Bunu durulaştırmak gerekirse; dörtlü τετρακτύς [tetraktys], etker, etkin dört (τέτταρα [tettara] ve ἄγω [agō]) olarak kavranmaktadır; sonraları Pythagorasçılar bunu en saygın sayı yapmışlardır. Başlarda Pythagorasçı olan Empedokles'in şiirinin bir fragmanında Pythagoras tarafından tasarlandığı şekliyle bu tetraktis'in ne kadar çok takdir edildiği gösterilmektedir:

Bunu yaptığında

Götürecek seni o, kutsal takvanın yoluna.

Yeminler olsun ki ruhumuza Tetraktis'i vermiş olana

Ondadır ebedî doğanın kaynağı ve kökü.[25]

e. Pythagorasçılar bundan bu dörtlünün başka bir formu olan *on*a geçerler. Dört üçün eksiksiz formu olduğu için, tüm uğrakları gerçek

---

[25] Gnomicoram poetarum opera: Cilt I. Pythagoreorum aureum carmen, ed. Glandorf Fragm. I. v. 45-48; Sext. Empir. adv. Math. IV. 2, et Fabric. ad h. 1.

ayrımlar olarak kabul edilebilecek kadar eksiksizleşmiş ve gelişmiş olan bu dört katlı, on (δεκάς [dekas]) sayısıdır, gerçek dörtlüdür. Sextus (adv. Matlı. IV. 3; VII. 94, 95) şunu söyler: "Tetraktis, kendi içinde ilk dört sayıyı ihtiva ederek en eksiksiz sayıyı oluşturan sayı, yani on sayısı demektir; zira bir artı iki artı üç artı dört on eder. *On*a geldiğimizde onu gene birlik olarak görürüz ve bir kez daha baştan başlarız. Tetraktis'in kendi içerisinde ebedî doğanın kaynağı ve kökü olduğu söylenir, çünkü o, evrenin, tinsel olan ve cisimsel olanın Logos'udur." Uğrakları salt dört birim olarak değil de tam sayılar olarak göstermek önemli bir düşünce işidir; ama belirlenimlerin yerleştirildiği realite burada sadece dışsal ve yüzeysel bir sayı realitesidir; Tetraktis sayıdan çok idea anlamına gelse de hiçbir Kavram mevcut değildir. Sonraki filozoflardan biri, Proklos, Pythagorasçı bir ilahide şunları söyler:

İlahî sayı devam edip gider [...]

Monad'ın henüz el değmemiş tapınağından

Varolan her şeyin anasını yaratan kutsal Dörtlüye ulaşır;

Dönüp usanmadan,

Her şeyi kendi içerisine alıp

Oluşturmuştur eski sınırlarını her şeyin;

Kutsal İkili der ona insanlar.

Diğer sayılar hakkında ise daha belirsiz ve daha yetersiz şeyler öğreniyoruz ve Kavram onlarda kendisini yitirip gidiyor. Sayılarda *beş*e kadar kuşkusuz bir çeşit düşünceden söz etmek mümkün, ama *on*dan itibaren salt keyfî belirlenimler haline geliyorlar.

2. Bu yalın idea ve onda kapsanan yalın realite, şimdi, bir araya getirilip genişletildiği zaman olduğu gibi, realiteye geçmek üzere daha öte geliştirilmelidir. Şimdi karşılaştığımız sorun, bu ilişkide Pythagorasçıların soyut mantıksal belirlenimlerden sayıların somut kullanımını işaret eden formlara nasıl geçtiği konusundadır. Uzayla ya da müzikle ilgili şeylerde Pythagorasçıların sayılar yoluyla oluşturduğu nesne belirlenimleri henüz şeyle bir ölçüde yakın bir ilişki içindedir, ama doğada ve zihinde somutun alanına girdiklerinde sayılar tamamıyla biçimsel ve boş hale gelmektedir.

a. Pythagorasçıların sayılardan nasıl bir dünya sistemi inşa ettiklerini göstermek için Sextus (adv. Math. X. 277-283) uzay ilişkileri örneğini verir ve hiç şüphe yok ki bunlarda bu tür ilkelerle ilgilenmemiz gerekir, çünkü sayılar aslında soyut uzayın eksiksiz belirlenimleridir. Eşdeyişle, boşluğun ilk olumsuzlanışı olan noktayla, "birliğe karşılık gelen nokta" ile başlayacak olursak, "o bölünmezdir ve çizgilerin ilkesidir, çünkü birlik sayıların birliğidir. Nokta *monad* veya Bir olarak varolur, oysa çizgi ikiliyi ya da *İki*yi ifade eder, çünkü her ikisinin de kavranması geçiş yoluyla mümkündür; çizgi iki noktanın arı ilişkisidir ve genişliği yoktur. Yüzey ise üçlüden kaynaklanır; ama katı figür veya cisim dörtlüye aittir ve onda üç boyut bulunur. Başkaları ise cismin bir noktadan oluştuğunu söyler" (yani cismin özü bir noktadır), "çünkü sarkan nokta çizgiyi oluşturur, sarkan çizgi ise yüzeyi ve bu yüzey de cismi oluşturur. Bunlar kendilerini başta söz edilenlerden şu noktada ayırırlar: Birinciler sayıları *monad*dan ve belirlenmemiş ikiliden ve ardından da nokta ve çizgileri, düz yüzeyleri ve katı figürleri sayılardan kaynaklandırırlar, oysa onlar her şeyi bir noktadan inşa ederler." Birinciler için, ayrım karşıtlıktır veya ikilik olarak ortaya koyulmuş formdur; başkalarıysa formu etkinlik olarak alır. "Böylece cisimsel olan şey sayıların yönetici etkisi altında oluşturulmaktadır, ama aynı zamanda onlardan uyumlu olduğunu duyurdukları belirli cisimler, su, hava, ateş ve genel olarak tüm evren kaynaklanır. Bu uyum gene sadece sayısal ilişkilerden –ki, mutlak uyumun değişik ahenklerini oluşturur– oluşan bir uyumdur."

Burada, noktadan edimsel uzaya geçişin uzayda yer kaplama anlamına sahip olduğunu da belirtmemiz gerekir, çünkü "onların temel prensip ve öğretilerine göre", diyor Aristoteles (Metafizik, I. 8), "duyusal olarak algılanır cisimlerden sanki matematiksel cisimlermiş gibi söz ederler." Çizgiler ve yüzeyler uzaydaki yalnızca soyut uğraklar olduğu için, dışsal inşa da pekâlâ buradan kaynaklanmaktadır. Öte yandan, genel olarak uzayda yer kaplamadan belirli olana, suya, toprağa, vb. geçiş tamamen başka bir şeydir ve daha zordur; ya da daha ziyade, Pythagorasçılar bu aşamaya geçmemişlerdir, çünkü evrenin kendisinin, onlara göre, bir sayı-ilişkileri sistemi olarak tasarlanması olgusunda bulunan spekülatif, yalın formu söz konusudur. Ama tüm bunlara rağmen, fiziksel olan henüz belirlenmiş değildir.

b. Sayıların belirleniminin özsel doğasının başka bir uygulanışı veya sergilenişi ise müzik ilişkilerinde bulunacaktır ve özellikle de bu durumda sayı belirleyici etkeni oluşturmaktadır. Farklılıklar burada kendilerini değişik sayı ilişkileri olarak gösterirler ve müziksel olan bir tek bu biçimde belirlenir. Tınıların birbirlerine karşı taşıdıkları ilişki, uyumun oluşmasını sağlayabilen niceliksel farklılıklar üzerine kurulu olup ahenksizliği oluşturan başka farklılıklardan ayrılırlar. Porphyrios'a göre (De vita Pyth. 30), Pythagorasçılar müziği ruhu-eğiten ve skolastik [*Psychagogisches und Pädagogisches*] bir şey olarak ele almışlardır. Müziksel ilişkilerin, bu işitilen farklılıkların matematiksel açıdan belirlenebilir olduğunu, ses uyumu ve uyumsuzluğu olarak duyduğumuz şeyin matematiksel bir aranjman olduğunu ilk Pythagorasçılar fark etmişlerdir. Pythagoras öznel olanı ve doğası gereği ilişki içinde varolan işitme durumundaki yalın duyguyu anlak için aklamış ve nesnesine durağan belirlenimler aracılığıyla ulaşmıştır. Zira uyumun temel tınıları ona atfedilmektedir ve bunlar da en yalın sayı-ilişkilerine dayanırlar. İamblikhos (De vita Pyth. XXVI. 115) Pythagoras'ın bir demirci dükkânının önünden geçerken belli bir ahenk oluşturan çekiç darbelerini gözlemiş olduğunu, ardından da belli bir uyum oluşturan çekicin ağırlığını göz önünde bulundurarak bundan hareketle tınının matematiksel açıdan ilişkili olduğuna karar vermiş olduğunu ifade eder. Sonunda aynı şeyi tellere uygulayıp deneyimlemişti ve bu da üç farklı ilişkinin varolduğu anlamına geliyordu: Diapason (oktav), Diapente (tam beşli) ve Diatessaron (tam dörtlü). Bir yayın tınısının ya da nefesli çalgıda onun dengi olan bir kamıştaki hava kolonunun üç koşula dayandığı bilinmektedir: uzunluk, kalınlık ve germe ölçüsü. Şimdi eğer elimizde eşit kalınlık ve uzunlukta iki yay bulunuyorsa germedeki farklılık seste bir farklılığa yol açar. Herhangi bir yayın nasıl bir tınıya sahip olduğunu bilmek istiyorsak sadece ondaki germeyi ele almamız gerekir ve bu da yaydan sarkan onun uzatılmasını sağlayan ağırlıkla ölçülebilir. Pythagoras eğer bir yay oniki libre ve bir başkası da altı libre (λόγος διπλάσιος [logos diplasios], 1:2) ağırlığındaysa bunun müziksel oktav (διὰ πασῶν [dia pasōn]) akorunu meydana getireceğini ve 8:12 veya 2:3 oranının (λόγος ἡμιόλιος [logos hēmiolios]) beşli (διὰ πέντε [dia pente])

akorunu vereceğini ve 9:12 veya 3:4 oranının (λόγος ἐπίτριτος [logos epitritos]) da dörtlü (διὰ τεσσάρων [dia tessarōn]) akorunu vereceğini bulmuştur.[26] Benzer zamanlardaki farklı titreşim sayıları tınının yükseklik ve derinliğini belirler ve bu sayı da gene eğer kalınlık ve uzunluk eşitse ağırlıkla orantılıdır. İlk durumda, daha çok gerilmiş yay gene başkası kadar çok titreşime neden olur; ikinci durumda ise diğerininki ikiyse o üç titreşime neden olur vb. Burada farkı belirleyen gerçek etken sayıdır, çünkü bir cismin titreşimi olarak tını niceliksel açıdan belirlenmiş bir titreme veya hareketten ibarettir, yani uzay ve zamandaki bir belirlenimdir. Zira farklılık için, bir zamandaki titreşimlerin sayı veya miktarının dışından hiçbir belirlenim olamaz ve dolayısıyla sayılar yoluyla bir belirlenim hiçbir yerde burada olduğundan daha çok yapılmaz. Kuşkusuz, metal teller ile kiriş teller arasında ve insan sesi ile nefesli çalgılar arasında olduğu gibi niteliksel farklılıklar da söz konusudur, ama bir enstrümanın tınısının başka bir enstrümanla olan kendine özgü müziksel ilişkisi –ki, uyum da burada bulunacaktır– bir sayı ilişkisidir.

Bu noktadan itibaren Pythagorasçılar müzik teorisinin daha öte uygulamalarına girişirler, biz bunları izlemeyeceğiz. *A priori* ilerleme yasası ve sayı-ilişkilerindeki hareketin zorunluluğu tamamen karanlık bir meseledir; kafası karışmış olanlar canı istediği gibi dolaşıp durabilirler, çünkü her yerde idealar imlenir ve üstünkörü uyumlar kendilerini sunar ve gene ortadan kaybolurlar. Ama sayısal bir sistem olarak evrenin daha öte inşasından söz eden tüm bu şeylerde baştan aşağı sonraki Pythagorasçılara ait olan düşünce karışıklığı ve bulanıklığı bulunmaktadır. Onların felsefi düşünceyi bir sayı sisteminde ifade etmek ve başkaları tarafından dile getirilmiş ifadeleri anlayıp tüm olanaklı anlamı bunlara yerleştirmek için ne kadar zahmete katlandıklarını anlatamayız. Onlar fiziksel ve ahlaksal evreni sayılar aracılığıyla belirledikleri zaman, her şey Kavram'ın ortadan kaybolduğu belirsiz ve yavan ilişkiler içine giriyordu. Bununla birlikte, bu meselede yaşlı Pythagorasçılar söz konusu olduğunda sadece temel ilkelere aşinalığımız bulunuyor. Platon bize bir sayılar sistemi olarak evren tasarımı

[26] Sext. Empiricus Pyrrh. Hyp. III. 18, 155; adv. Math. IV. 6, 7; VII. 95-97; X. 283.

örneğini sunar, ama Cicero ve antikler bu sayıları hep Platoncu olarak adlandırır ve Pythagorasçılara atfedilmiş gibi görünmezler. O halde bu ancak sonraları söylenmeye başlamıştır; Cicero'nun zamanında bile bunlar özdeyişler şeklinde bulanıklaşmıştır ve gerçekten eski olan çok az şey söz konusudur.

c. Pythagorasçılar ayrıca görünür evrenin gök cisimlerini de sayılar aracılığıyla inşa etmişlerdir ve burada sayıların belirleniminde bir kez daha kısırlık ve soyutlama buluyoruz. Aristoteles (Metafizik, I, 5) şunları söylemektedir: "Sayıları tüm doğanın ilkeleri olarak tanımladıkları için hem göklerin hem de tüm doğanın tüm belirlenimlerini ve tüm kesimlerini sayıların ve sayı ilişkilerinin altına getirmişlerdir; herhangi bir şeyin bütünüyle uygun düşmediği yerde de bir uyum ortaya koymak üzere eksikliği tamamlamaya çalışmışlardır. Örneğin, On ya da ikili onlara eksiksiz sayılar ya da sayıların tüm özünü kapsayan şey gibi göründüğü için, göklerde hareket eden kürelerin on tane olması gerektiğini söylemişlerdir; ama bunlardan sadece dokuzu görünür olduğu için onuncu bir küreyi, Antikton'u (ἀντίχθονα [antikhthona]) tasarlamışlardı." Bu dokuz kürenin ilki samanyolu veya durağan yıldızlardır ve gezegen olarak görülen sekiz yıldızdır: Satürn, Jüpiter, Mars, Venüs, Merkür, Güneş, Ay ve sonuncu ve dokuzuncu yerdeki Yeryüzü. Onuncu küre böylece Antikton'dur ve bu bakımdan Pythagorasçıların onu Yeryüzü'nün başka tarafa yönelen yanı olarak mı yoksa tamamen başka bir cisim olarak mı gördükleri belirsizliğini korumak zorundadır.

Bu kürelerin özellikle fiziksel karakteriyle ilgili olarak Aristoteles (De caelo II. 13 ve 9) şunu söyler: "Pythagorasçılar Ateşi ortaya yerleştiriyorlardı, buna karşılık Yeryüzü de bir döngü içinde bu merkezi cismin etrafında hareket eden bir yıldız haline gelmişti." Bu döngü öyleyse figürlerin en eksiksizi olarak ikiliye karşılık gelen bir küredir. Burada bizim güneş sistemi hakkındaki fikirlerimizle belli bir benzerlik buluyoruz, ama Pythagorasçılar ateşin güneş olduğuna inanmıyorlardı. "Onlar böylece", diyor Aristoteles, "duyusal görünüşe değil, sebeplere dayanıyorlardı", tıpkı bizim duyusal görünüşe karşıt olan sebeplere uygun düşen sonuçlar çıkarmamız gibi; gerçekten de bu,

bize, kendilerinde olan şeylerin göründüklerinden farklı olduğu konusundaki ilk örnek gibi gelmektedir. "Merkezde olan bu ateşe Jüpiter'in nöbet yeri diyorlardı. Şimdi bu on küre, hareket halinde olan her şey gibi, bir tını oluşturmaktadır; ama her biri de hacim ve hızındaki farklılığa göre farklı bir tını oluşturur. Bu, müzikteki aralıklara uygun olarak, birbiriyle uyumlu bir ilişki taşıyan farklı uzaklıklar aracılığıyla belirlenir; bu araç sayesinde hareket eden kürelerde uyumlu bir ses ortaya çıkar" –evrensel bir koro.

Gökküreleri sistemindeki her şeyi, aralarında zorunlu bir bağıntı bulunan ve dolayısıyla zorunlu olarak ilişkili olarak kavranması gereken sayı-ilişkileri yoluyla belirleme konusundaki bu düşüncenin görkemini kabul etmeliyiz; bu, aynı zamanda işitilebilenlerin veya müziğin temelini ve özünü de oluşturması gereken bir ilişkiler sistemidir. Burada düşünce içinde kavranan bir evren sistemi söz konusudur; bizim için sadece güneş sistemi rasyoneldir, çünkü diğer yıldızlar önem taşımazlar. Kürelerde müzik olduğunu ve bu hareketlerin de tınılar olduğunu söylemek, güneşin hareketsiz olduğunu ve yeryüzünün hareket ettiğini söylemek kadar anlaşılabilir görünmektedir bize, her ne kadar her ikisi de duyuların bildirdiklerine karşıt olsa da. Zira hareketi görmediğimiz için notaları da duymuyor olabiliriz. Ve koroyu işitmediğimiz için bu muazzam kürelerde evrensel bir sessizliği hayal etmek pek de zor değildir, ama bu müziğin işitilmemesinin bir sebebini sunmak oldukça zordur. Aristoteles'ten en son aktardığımız pasaja göre, Pythagorasçılar tıpkı çekiç vuruşlarına alışmış bir demirci gibi bizim de bu müziğin içinde yaşadığımız için onu işitmediğimizi söylemektedirler. Bu bizim tözümüze ait olduğu ve bizzat bizimle özdeş olduğu için başkasını bilmemizi sağlayabilecek hiçbir şey, sessizlik gibi, bizimle ilişkiye geçmez, çünkü bütünüyle hareketin içerisinde tasarlanmamız söz konusudur. Ama hareket bir tını haline gelmez, çünkü, ilk olarak, arı uzay ve zaman, hareketteki öğeler, kendilerini dışarıdan ileri gelmeyen gerçek bir sese ancak canlı bir bedende yükseltebilirler ve hareket bu belli, karakteristik bireyselliğe ilkin canlının kendisinde ulaşır; ikinci olarak ise gökcisimlerinin birbirleriyle olan ilişkisi ses çıkarmak için temasa, sürtünmeye veya şoka –ki, buna tepki olarak ve tikelliğinin olumsuzlanışı olarak kendi anlık bireyselliği esneklik

içinde yankılanır– gerek duyan cisimlerde olduğu gibi değildir; zira gök cisimleri birbirlerinden bağımsız olup sadece genel, bireysel-olmayan, serbest bir devinime sahiptir.

Öyleyse sesi bir yana bırakabiliriz; kürelerin müziği aslında harikulade bir tasarımdır, ama bize pek bir faydası yoktur. Eğer ölçü olarak devinimin zorunlu olarak bağıntılı bir sayılar sistemi olduğu tasarımını teorinin tek rasyonel tarafı olarak alıkoyacak olursak, günümüze dek daha öte hiçbir şeyin ortaya çıkmadığını ileri sürmemiz gerekir. Aslında bir bakımdan Pythagoras karşısında bir ilerleme gösterdik. Kepler'den yasalar hakkında, dış-merkezlilik hakkında ve uzaklıkların dönüş zamanlarıyla ilişkisi hakkında bir şeyler öğrendik, ama hiçbir matematik ölçüsü uzaklıkların belirlenmesini sağlayan uyum içindeki ilerleme yasalarını henüz bize sunabilmiş değildir. Empirik sayıları yeterince biliyoruz, ama her şey zorunluluğun değil ilineğin görünümüne sahiptir. Uzaklıkların yaklaşık kaidesinden haberdarız ve bundan dolayı Mars ve Jüpiter arasında sonradan keşfedilmiş olan Ceres, Vesta, Pallas vb. gibi gezegenlerin varlığı konusunda doğru kestirimlerde bulunduk. Ama astronomi bunda henüz içinde rasyonelite bulunan tutarlı bir diziliş bulamamıştır; öte yandan, bu dizilişin sunduğu düzenlilik görünüşüne de küçümseyerek bakmaktadır, hâlbuki bu başlı başına son derece önemli ve unutulmaması gereken bir meseledir.

d. Pythagorasçılar ilkelerini Ruh'a da uygulamışlar ve böylece tinsel olanı sayı olarak belirlemişlerdir. Aristoteles (De anim. I. 2) onların güneş küreciklerini ruh olarak düşündüğünü, başkalarının ise ruhu onları hareket ettiren şey olarak düşündüğünü söyler; onların bu fikri benimsemelerinin sebebi küreciklerin tam durgunluk içindeyken bile hep hareketli olması ve dolayısıyla da kendi devinimlerine sahip olmak zorunda olmasıdır. Bu pek bir şey ifade etmez, ama öz-hareket belirleniminin ruh içinde aranmakta olduğu bundan hareketle açıktır. Pythagorasçılar başka bir form ardında sayı-tasarımlarının ruha daha öte bir uygulanışını gerçekleştirmişlerdir; Aristoteles aynı yerde bunu şu şekilde ifade eder: "Düşünce birdir, bilgi veya bilim ise iki, çünkü yalnızca bir'den ortaya çıkar. Düzlem sayısı halk fikridir, sanıdır;

cisimsel olanın sayısı ise duyusal duygudur. Her şey hakkında ya düşünce, ya bilim, ya sanı ya da duygu yoluyla karar verilir." Sonraki Pythagorasçılara atfetmemiz gereken bu fikirlerde hiç şüphe yok ki bir yeterlik bulabiliriz, zira düşünce arı evrenselliktir, oysa bilgi "başka" bir şeyle ilgilidir, çünkü kendisine bir belirlenim ve içerik verir; ama duygu belirlilik bakımından en gelişmiş olanıdır. "Şimdi, kendini hareket ettirdiği için ruh kendini-hareket-ettiren sayıdır," fakat onun *monad*la bağıntılı olduğunun söylendiğini hiç göremiyoruz.

Sayı-belirlenimleriyle olan basit bir ilişkidir bu. Aristoteles (De anim. I. 3) daha girift bir örneği *Timaios*'tan verir: "Ruh kendisini hareket ettirir ve bundan dolayı aynı zamanda bedendir de, çünkü bedene bağlıdır; öğelerden oluşur ve uyumlu sayılara bölünür ve dolayısıyla da duyguya ve dolaysızca kalıcı (σύμφυτον [symphyton]) olan bir uyuma sahiptir. Bütünün uyumlu bir harekete sahip olabilmesi için Timaios uyumun (εὐθυωρίαν [euthyōrian]) düz çizgisini çembere evirtmiş ve gene bütün çemberi iki kat bağıntılı olan iki çembere bölmüştür ve bu çemberlerden biri de gene yedi çembere bölünmektedir, öyle ki ruhun hareketleri göklerin hareketlerini anımsatabilmektedir." Ne yazık ki Aristoteles bu fikirlerin daha kesin anlamını sunmamıştır; bütünün uyumuna dair derin bir bilgi içerirler, fakat bunlar kendileri karanlıkta kalan formlardır, çünkü beceriksiz ve uygunsuzdurlar. Mitsel ve çarpık formlarda olduğu gibi, daima zorlama bir dönme ve bükülme söz konusudur: Düşünceden başka hiçbir şey düşüncenin esnekliğine sahip değildir. Pythagorasçıların ruhu gökler sisteminin bir emsali olan bir sistem olarak kavramış olması dikkate değerdir. Platon'un *Timaios*'unda bu aynı fikir daha kesin olarak ortaya konur. Platon ayrıca daha öte sayı-ilişkileri de sunmaktadır; günümüze dek bile hiç kimse bunlardan özel bir anlam çıkarmayı başaramamıştır. Sayıların bu şekilde düzenlenmesi kolaydır, ama buna gerçek bir anlam vermek güçtür ve bu yapıldığında ise daima keyfî olmak zorundadır.

Pythagorasçıların ruh ile ilgili olarak söylediklerinde dikkate değer bir şey daha söz konusudur ve bu da onların ruh göçü teorisidir. Cicero (Tusc. Quaest. I. 16) şunu söyler: "İnsanların ruhlarının ölümsüz olduğunu ilk defa Pythagoras'ın öğretmeni olan Pherekydes söylemiştir."

Ruh göçü öğretisi Hindistan'a dek uzanır ve hiç şüphe yok ki Pythagoras onu Mısırlılardan almıştır; gerçekten de Herodotos durumun böyle olduğunu söylemektedir. Mısırlıların aşağı dünya konusundaki mitsel fikirlerinden söz ettikten sonra şöyle devam eder: "İnsanın ruhunun ölümsüz olduğunu ve beden ortadan kaybolduğunda ruhun başka bir canlı varlığa geçtiğini söyleyenler ilk Mısırlılar olmuştur; ruh karadaki ve denizdeki tüm hayvanlardan ve keza kuşlardan geçtikten sonra tekrar insan bedenine girer ve bu devir 3000 yılda tamamlanır." Diogenes Laertios (VIII. 14) bu bağlamda, Pythagoras'a göre ruhun bir çemberden geçtiğini söylemektedir. "Bu fikirler," diye devam eder Herodotos, "Grekler arasında da bulunmaktadır; önce veya sonra bu özel öğretiyi kullanıp ondan kendi öğretileriymiş gibi söz edenler olmuştur; isimlerini çok iyi biliyorum, ama vermeyeceğim." Hiç şüphe yok ki Pythagoras ve takipçilerini kast etmektedir. Akabinde söylenen şeylerin çoğu ise uydurmadır: "Pythagoras'ın önceki kişiliğinin kendisine bilinir olduğunu bizzat ifade etmiş olduğu söylenmektedir. Hermes ona doğmadan önceki koşullarının bilgisini bahşetmiştir. O, Hermes'in oğlu Aithalides olarak ve Truva savaşı sırasında Patroklos'u öldüren ve Menelaos tarafından öldürülen, Pantheos'un oğlu Euphorbos olarak yaşamıştır; üçüncü olarak Hermotimos, dördüncü olarak da Delos'lu bir balıkçı olan Pirus olmuştur; toplamda 207 yıl yaşamıştır. Euphorbos'un kalkanı Menelaos tarafından Apollon'a sunulmuştu ve Pythagoras da tapınağa giderek çürümeye bırakılmış kalkandaki o zamana dek bilinmeyen, onun tanınmasını sağlayan işaretleri göstermiştir."[27] Bu oldukça değişik ve budalaca öyküleri daha fazla ele alamayacağız.

Mısırlı rahiplikten örnek alınan kardeşlik durumunda olduğu gibi burada da bu doğulu ve Grek-olmayan ruh göçü fikrini bir yana bırakmamız gerekiyor. Bu iki şey de Grek tininde bir yere ve gelişime sahip olamayacak denli bu tinden uzaktır. Greklerdeki daha yüksek, daha özgür bir bireysellik bilinci, insanı, bu bağımsız ve kendine-yeten Varlığı bir canavar formunda gören metampsikoz fikrinin süreklilik kazanmasına izin vermeyecek kadar güçlü olmuştur. Onların su kay-

[27] Diog. Laert. VIII. 4, 5, 14; Porphyrius, 26, 27; İamblikhos, c. XIV. 63. (Homeros, İliad XVI. v. 806-808; XVII. v. 45.)

nakları, ağaçlar, hayvanlar, vb. haline gelen insan tasarımları gerçekten de vardır, ama bunun kökeninde günahın bir sonucu olarak gelen aşamalı olarak bozulma fikri yatar. Aristoteles (De anim. I. 3) kısa bir şekilde ve kendi tarzında Pythagorasçıların bu fikriyle uğraşıp onu yerle bir eder. "Onlar ruhun hangi sebeple bedende oturduğunu ya da bedenin onunla ne gibi bir ilişkisi olduğunu söylemezler. Zira onların doğanın birliği düşüncesi gereği, birisi eylediğinde diğeri maruz kalır: Biri hareket eder, diğeri ise hareket ettirilir, ama bunlardan hiçbiri karşılıklı olarak olumsal olan şeyde meydana gelmez. Pythagorasçı mitlere göre, herhangi bir ruh herhangi bir bedene girebilir ki, bu aynen mimarlara flüt kullandırmaya benzer. Zira zanaatçıların zorunlu olarak aletleri vardır ve ruhun da bedeni; ama her bir aletin kendine özgü form ve türü olmalıdır." Ruh göçü öğretisinde, bedenin örgütlenişinin insan ruhu açısından ilineksel olduğu ima edilmektedir; Aristoteles'in bu çürütmesi tamdır. Ebedî metampsikoz fikri ancak tüm bu formlara yayılan iç Kavram, her şeyde görünen doğu birliği olarak felsefi ilgiye sahiptir; burada bu anlamı edinebilmiş değiliz ya da en iyisinden hafifçe parıldayışına sahibiz. Eğer tikel ruhun belirli bir *şey* olarak her şey boyunca dolanıp durduğunu söylersek, o zaman ilk olarak ruhun, muhtemelen bir fincan kahvedeki köpük gibi hisseden, düşünen bir ruh olan Leibniz'in monadı gibi, bir *şey* olmadığını, ikinci olarak da bunun gibi boş bir ruh-şey özdeşliğinin ölümsüzlükle hiçbir ilgisinin olmadığını görürüz.

3. Yukarıda söylenenlerle sıkı sıkıya bağıntılı olan Pythagoras'ın pratik felsefesi açısından, felsefeyle ilgili olarak bildiğimiz pek az şey var. Aristoteles (Magn. Moral. I. 1) Pythagoras hakkında "onun erdemden söz etmeye çalıştığını, ama bunu doğru bir biçimde yapmadığını, çünkü erdemleri sayılardan türettiği için bunlardan doğru dürüst bir teori oluşturamadığını" söyler. Pythagorasçılar on gök küresinin yanı sıra on tane de erdemi benimsemişti. Diğerleri arasından adalet, benzer tarzda (ἴσακις ἴσος [isakis isos]) kendisi gibi olan sayı olarak betimlenmektedir; kendisiyle çarpıldığı zaman bile aynı kalan bir çift sayıdır. Adalet en üstün şekilde kendisi gibi kalan şeydir; ama bu, varolan çoğu şeye uyan ve somutu tüketmeyen, dolayısıyla da tamamen belirsiz kalan bütünüyle soyut bir belirlenimdir.

Elimizde, "Altın sözler" adı altında, bir ahlaksal düşünümler zinciri olan ama haklı olarak sonraki Pythagorasçılara atfedilen bir altı ayaklı dizeler derlemesi bulunuyor. Bunlar eski, ünlü, ahlaksal maksimlerdir; yalın ve ağırbaşlı bir biçimde ifade edilirler, ama dikkate değer herhangi bir şey içermezler. "Yasanın saptamış olduğu şekilde ölümsüz tanrıları onurlandır" ve "yemini ve ardından da şerefli kahramanları onurlandır" talimatıyla başlarlar ve başka bir yerde "ana-babayı ve akrabaları onurlandır", vb. talimatına geçerler.[28] Böyle bir mesele, gelişme sürecinde önem taşısa da felsefe olarak görülmeyi hak etmez.

Dış ahlak formundan varolan olarak ahlaka geçiş daha önemlidir. Thales'in zamanında devletin yasa-koyucularının ve yöneticilerinin bir doğa felsefesine sahip olma konusunda rakipsiz olması gibi, Pythagoras'ta da pratik felsefenin ahlaksal bir yaşamı oluşturan araç olarak desteklendiğini görüyoruz. Orada, realitesi içindeki ve belli, duyusal varoluşu içindeki spekülatif İdea, mutlak öz söz konusuydu; aynı şekilde, ahlaksal yaşam da bir halkın evrensel tini olarak ve halkın yasaları ve idaresi olarak edimselliğin içine gömülmüştü. Buna karşılık Pythagoras'ta ise duyusal realiteden spekülasyonla çıkarılmış ve henüz eksiksiz olmasa da düşüncenin özü olarak ifade edilmiş mutlak özün realitesi söz konusudur. Ahlak da keza genelde bilinen bir şey olarak edimsellikten çıkartılır; kuşkusuz tüm edimselliğin ahlaksal bir yönelimidir, ama bir halkın yaşamı olarak değil bir kardeşlik olarak. Pythagorasçı Birlik keyfî bir varoluştur, kamusal onayla kabul edilmiş anayasanın bir parçası değildir ve şahıs olarak Pythagoras da takipçilerini yalnızlaştırmış olduğu gibi bir öğretmen olarak kendisini de yalnızlaştırmıştır. Evrensel bilinç, bir halkın tini tözdür ki, bireysel bilinç onun bir ilineğidir; spekülatif de öyleyse arı, evrensel yasanın mutlak, bireysel bilinç olduğu olgusudur, öyle ki bu bireysel bilinç gelişim ve besinini oradan edindiği için evrensel özbilinç haline gelir. Bu iki yan, bununla birlikte, bize karşıtlık formunda gelmez; her şeyi kendi hesabına gerçekleştiren bu bilincin mutlak bireyselliği kavramı ilk olarak ahlakta söz konusudur. Ama ahlakın tözünün evrensel olduğunun Pythagoras'ın zihni açısından gerçekte mevcut olduğunu Diogenes Laertios'taki (VIII. 16) bir örnek dolayısıyla görüyoruz: "Oğluna verebileceği en iyi eğitimi araştıran

[28] Gnomicorum poëtarum opera, Cilt 1. Pyth. Aureum carmen, ed. Glandorf. Fragm. 1. v. 1-4.

bir babanın sorusuna, bir Pythagorasçı bunun onu iyi-düzenlenmiş bir Devletin yurttaşı yapacak eğitim olduğu cevabını vermişti." Bu cevap büyük ve gerçektir; tüm diğer durumlar halkının tininde yaşama yönündeki bu büyük ilkeye tabidir. Bugünlerde bazı insanlar eğitimi halkın tininden ayrı tutmaya çalışıyorlar, ama kendilerini bu en üstün güçten, Devletten geri çekemezler, çünkü kendilerini ondan ayırmaya çalışsalar bile bilincinde olmaksızın bu evrenselin altında kalmaya devam etmektedirler. Pythagoras'ın pratik felsefesinin spekülatif anlamı, öyleyse, bireysel bilincin bu manada kardeşlik içinde ahlaksal bir realite edinecek olmasıdır. Ama sayı duyusal olanla Kavram arasındaki orta şey olduğu için Pythagorasçı kardeşlik evrensel, edimsel ahlak ile gerçek ahlakta bir birey olarak bireyin kendi davranışlarından sorumlu olduğu iddiası arasındaki bir ortadır; bu ahlak evrensel tin olmaya son verir. Eğer pratik felsefenin yeniden ortaya çıktığını görmek istiyorsak onu bulmamız gerekecektir; ama bütününde, çok yakın zamanlara değin onun gerçekten spekülatif hale geldiğini göremeyeceğiz.

Pythagorasçı sisteme dair bir fikir verdiği için bu kadarıyla yetinebiliriz. Bununla birlikte, Aristoteles'in (Met. I. 8) Pythagorasçı sayı-form'a yönelttiği eleştirilerin başlıca noktalarından da söz edeceğim. İlk olarak, haklı olarak şunu söylemektedir: "Şayet sadece sınırlı ve sınırsız, çift ve tek temel fikirler haline getiriliyorsa, Pythagorasçılar hareketin nasıl doğduğunu ve hareketle değişim olmaksızın var olma ve yok olmanın nasıl olabildiğini ya da göksel nesnelerin koşullarını ve etkinliklerini açıklamamaktadırlar." Bu eksiklik önemlidir; aritmetik sayılar, içinde yaşam ve hareketin eksik olduğu yavan formlar ve verimsiz ilkelerdir. Aristoteles ikinci olarak şunu söyler: "Sayılardan hareketle ağırlık ve hafiflik gibi hiçbir cisimsel belirlenim kavranamaz," ya da sayı böylece somut olana geçemez. "Gökkürelerindekilerin dışında hiçbir sayı olmadığını söylerler." Örneğin, bir gökküresi ile bir erdem veya yeryüzündeki doğal bir belirim bir ve aynı sayı olarak belirlenmektedir. İlk sayılardan her biri her bir şeyde veya nitelikte sergilenebilir; ama sayı daha öte bir belirlenimi ifade edecek duruma getirildiği ölçüde, bu tamamen soyut, niceliksel farklılık bütünüyle biçimsel hale gelir; sanki bitkinin beş erkeklik organı olduğu için beş olması gibidir. Bu tıpkı öğeler yoluyla ya da kürenin

belli bölümleri yoluyla belirlenim kadar sığ bir belirlenimdir; insanların şimdilerde elektrik, manyetizma, galvanizm, sıkışma ve kabarma gibi kategorileri, eril ve dişi kategorilerini her şeye uygulamaya çalışmaları kadar biçimsel bir yöntemdir. Realiteyle uğraşılması gereken tamamıyla boş bir belirlenim sistemidir.

Bununla beraber, Pythagoras'a ve öğrencilerine bizi burada pek ilgilendirmeyen pek çok bilimsel sonuç ve keşif de atfedilmektedir. Nitekim Diogenes Laertios'a göre (VIII. 14, 27), Pythagoras'ın sabah ve akşam yıldızının aynı olduğunu ve ayın ışığını güneşten aldığını bildiği söylenmektedir. Müzik hakkında söylediklerinden zaten söz etmiştik. Fakat en iyi bilinen şey, Pisagor teoremidir; bu gerçekten de geometrideki temel önermedir ve başka herhangi bir teorem gibi görülemez. Diogenes'e göre (VIII. 12), Pythagoras teoremi keşfetmesi sebebiyle yüz hayvan kurban etmişti, onu bu derece önemli görüyordu; zengin insanların ve tüm halkın davet edildiği büyük bir şölen düzenletecek kadar neşelenmiş olması şaşırtıcı gözükebilir. Ama zahmete değerdi; tinsel bilmenin bir bayramı, bir şöleniydi –öküzler pahasına.

Pythagorasçıların gelişigüzel ve herhangi bir bağlantı olmaksızın ortaya attığı diğer fikirler felsefi ilgiden yoksundur, bunlara değinip geçmek yeterli olacaktır. Aristoteles (Phys. IV. 6) örneğin şunu söyler: "Pythagorasçılar göğün içine aldığı boş bir uzaya, doğal şeyleri birbirinden ayrı tutan ve ayrık ve sürekli arasındaki ayrıma yol açan boş bir uzaya inanıyorlardı; bu ilk olarak sayılarda varolmaktadır ve bunları farklı kılmaktadır." Diogenes Laertios (VIII. 26-28) tümü de yavan olan pek çok şey söyler; genel olarak söylemek gerekirse, tıpkı dışsal olanı ve herhangi bir entelektüel anlamdan yoksun olan şeyleri alan sonraki yazarlar gibidir. "Yeri kuşatan hava hareketsizdir" (ἄσειστον [aseiston], en azından kendisi yoluyla) "ve hastalıklıdır; içindeki her şey ölümlüdür; ama en yüksek şey sürekli hareket içinde olup arı ve sağlıklıdır ve ondaki her şey ölümsüzdür –tanrısal. Güneş, ay ve diğer yıldızlar tanrılardır, çünkü onlarda sıcaklık hâkimdir ve yaşamın nedenidir. İnsan sıcaklıktan pay aldığı için tanrılarla ilişkilidir ve bundan dolayı Tanrı bizimle ilgilenmektedir. Güneşten gelen bir ışın kalın ve soğuk eteri delip geçer ve her şeye yaşam verir; onlar soğuk etere hava, deniz ve neme ise ince eter derler. Ruh eterin müstakil bölümüdür."

Elea Okulu

Pythagorasçı felsefe Kavram için spekülatif ifade formuna henüz ulaşamamıştır. Sayılar, arı Kavram olmayıp, sıradan idea ya da duyusal algı formundaki Kavramdır ve dolayısıyla da bu ikisinin bir karışımıdır. Mutlak özün arı bir Kavram içinde veya düşünsel bir şeyde ifade edilişini ve Kavramın veya Düşüncenin hareketini sıradaki felsefede bulmalıyız ve bunu da Elea okulunda keşfediyoruz. Onda düşüncenin kendi için özgür olduğunu ve Elealıların mutlak öz olarak ifade ettiği şeyde kendisini arılık içinde kavrayan Düşünceyi ve Düşüncenin Kavramlardaki hareketini görüyoruz. Doğa felsefesinde hareketin nesnel bir hareket olarak, bir meydana gelme ve yok olma olarak tasarlandığını görmüştük. Pythagorasçılar da keza bu Kavramlar üzerine düşünmemişlerdi ve öz olarak gördükleri şeyi, Sayıyı da geçip giden bir şey olarak ele almışlardı. Şimdi ise başkalaşma en yüksek soyutlama içinde Hiçlik olarak kavrandığı için, bu nesnel hareket öznel bir harekete dönüşerek bilinç yanına düşmekte ve varoluş da hareketsiz hale gelmektedir. Burada, diyalektiğin başlangıcını, yani basitçe düşüncenin Kavramlardaki arı hareketini buluyoruz; aynı şekilde, düşüncenin dış görünüşe veya duyusal Varlığa karşıtlığını ya da kendinde olan şeyin bu kendindeliğinin başkası-için-varlığına karşıtlığını da görüyoruz ve nesnel varoluşta, nesnel varoluşun kendinde sahip olduğu çelişkiyi ya da gerçek diyalektiği görüyoruz. Arı düşüncenin seyrinin nasıl oluşturulması gerektiği üzerine peşinen düşünecek olursak; (α) arı düşüncenin (arı Varlığın, *Bir*in) dolaysız olarak kendisini katı yalıtılmışlığı ve kendiyle-özdeşliği içinde sergilediğini ve başka her şeyin hükümsüz olduğunu, (β) şimdiye dek ürkek olan düşüncenin –ki, gücünü topladıktan sonra "başka"ya değer atfetmekte ve kendisini ondan hareketle oluşturmaktadır– başkayı artık yalınlığı içinde kavradığını ve hatta bunu yaparken onun hükümsüzlüğünü gösterdiğini ve (γ) son olarak da, Düşüncenin "başka"yı belirlenimlerinin çoklu doğası içinde sergilediğini buluruz. Elealıların tarihteki gelişimi ve kültürü içinde bunu göreceğiz. Bu Eleacı önermeler halen Felsefe açısından önem taşımaktadır ve zorunlu olarak ortaya çıkması gereken uğraklardır.

Ksenophanes, Parmenides, Melissos ve Zenon bu okula ait sayılmalıdır. Ksenophanes kurucusu olarak görülebilir; Parmenides'in onun öğrencisi olduğu sanılmaktadır ve Melissos'a ve özellikle Zenon'a da Parmenides'in öğrencileri denmektedir. Gerçekte bu kişilerin birlikte Elea okulunu oluşturuyor olarak görülmesi gerekir; sonraları ismini yitirerek Sofistik olarak adlandırılmış ve mekânı Yunanistan'a taşınmıştır. Ksenophanes'in başlattığı şeyi Parmenides ile Melissos daha öte geliştirmiştir ve aynı şekilde Zenon da bu ikisinin öğrettiklerini tamamına erdirmiştir. Aristoteles (Metaph. I. 5) ilk üç kişiyi şöyle betimler: "Parmenides *bir*i Kavram olarak (κατὰ τὸν λόγον [kata ton logon]) ve Melissos da madde olarak (κατὰ τὴν ὕλην [kata tēn hylēn]) kavramış gibi duruyor; dolayısıyla birincisi onun sınırlı (πεπερασμένον [peperasmenon]) olduğunu ve ikincisi de onun sınırsız (ἄπειρον [apeiron]) olduğunu söylemektedir. Ancak onlar arasında *Bir* teorisini ilk olarak ifade etmiş olan Ksenophanes ise ne meseleyi daha sade hale getirmiş (διεσαφήνισεν [diesaphēnisen]) ne de bu yönlerden (φύσεως [physeōs]) biriyle ilgilenmiştir, tersine gözünü göklere dikmiştir" –biz maviliklere diyoruz– "ve Tanrı'nın *Bir* olduğunu söylemiştir. Ksenophanes ile Melissos bütününde pek kültürlü (μικρὸν ἀγροικότεροι [mikron ankoikoteroi]) değildir, buna karşın Parmenides ise daha kültürlüdür (μᾶλλον βλέπων [mallon blepōn])." Ksenophanes ile Melissos hakkında söyleyecek çok az şey var ve özellikle de Melissos'tan bize ulaşanlar henüz olgunlaşmamış bir aşamadadır ve onunla ilgili edinilebilecek bilgi son derece azdır. Bütününde felsefi deyişler ve Kavramlar henüz zayıftır ve felsefe ilk olarak Zenon'da kendisinin daha arı bir ifadesine ulaşmıştır.

Ksenophanes

Yaşadığı dönem yeterince açıktır ve bu yettiği ölçüde, ölüm ve doğum tarihinin bilinmiyor olması pek önem taşımamaktadır. Diogenes Laertios'a göre (IX. 18), Anaksimandros ile Pythagoras'ın çağdaşıydı. Koşulları hakkında bundan daha öte bildiğimiz tek şey, onun bilinmeyen sebeplerden ötürü Anadolu'daki doğduğu kent olan Kolophon'dan Büyük Yunanistan'a kaçmış ve çoğunlukla Sicilya'daki Zancle'da (şimdi Messina) ve Katana'da (hâlâ Katanya deniyor) ya-

şamış olduğudur. Son zamanlardaki felsefe tarihi yazarlarının tümü de birbirinin peşi sıra aynı şeyi tekrarlasalar da antikler tarafından onun Elea'da yaşamış olduğunun söylendiğini hiçbir yerde görmedim. Özellikle Tennemann (Cilt I. ss. 151 ve 414) 61. Olimpiyat sıralarında (m.ö. 536) onun Kolophon'dan Elea'ya çekildiğini söylemektedir. Diogenes Laertios (IX. 20) ise onun 60. Olimpiyat sıralarında yıldızının parladığını ve Elea'nın kolonileştirilmesi üzerine iki bin dize yazmış olduğunu söyler sadece; bundan onun Elea'da doğmuş olduğu sonucu da kolaylıkla çıkarılabilir. Strabon bunu sadece Parmenides ve Zenon hakkındaki –Elea'yı tasvir ederken– altıncı kitabının başlarında söyler ve bunlara Pythagorasçılar der; bundan dolayı, Cicero'ya göre (Acad. Quaest. IV. 42), Elea okulu adını bu ikisinden almıştır. Ksenophanes yaklaşık yüz yaşındaydı ve Med savaşlarını görecek kadar yaşamıştır: Çocuklarının gömülmesini sağlayacak araçlara sahip olamayacak kadar yoksullaşmış olduğu ve bunu kendi elleriyle yapmak zorunda kaldığı söylenir. Bazıları onun öğretmeninin olmadığını söyler, bazılarıysa Arkhelaos'un adını verir, ama bu kronolojik bir hatadır.

O dönemde Felsefenin genel konusu ve başlığı olan "Doğa Üzerine" adında bir kitap yazmıştır; şimdiye dek hiçbir akıl yürütme gücü göstermeyen kimi dizeler bize kadar gelmiştir. Bonn'lu profesör Brandis bunları Parmenides'in ve Melissos'un fragmanlarıyla birlikte "Commentationum Eleaticarum" başlığı altında derlemiştir (Altonae, 1813). Eski filozoflar dize biçiminde yazıyorlardı, düzyazı çok sonraları ortaya çıkmıştır; Ksenophanes'in şiirlerindeki tuhaf ve kafa karıştırıcı ifade tarzından ötürü Cicero bunlara şöyle der (Acad. Quaest. IV. 23): *minus boni versus*.

Felsefesine gelince; Ksenophanes, öncelikle, mutlak varoluşun *bir* olduğunu iddia etmişti ve keza buna Tanrı diyordu. "Her şey *Bir*dir ve Tanrı tüm şeylere yerleşmiştir; O değişmez olup başı, ortası veya sonu yoktur."[29] Ksenophanes'in İskenderiyeli Klement'te (Strom. V. 14, s. 714, ed. Potter) bulunan bazı dizelerinde ise şunlar dile getirilmektedir:

---

[29] Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. I. 33, 225; Simpl. ad. Phys. Arist. ss. 5, 6; Plut. de plac. Philos. II. 4.

Tanrılar ve insanlar arasında en büyüğüdür Tek Tanrı

Ne tinde ne de biçimde benzer ölümlülere.

Sextus Empirikos'ta da (adv. Math. Ix. 144) şunlar söylenir:

O her yeri görür, her yeri düşünür ve her yeri işitir.

Diogenes Laertios (IX. 19) bu sözlere şunu ekler: "Düşünce ve akıl her şeydir ve ebedîdir." Böylece Ksenophanes meydana gelme ve yok olma, değişim, hareket, vb. tasarımlarının hakikatini, bunlar salt duyusal algıya ait oldukları için, yadsımaktaydı. "Tüm meydana gelmeyi", diyor Tennemann (Cilt I. s. 156), "kavranmaz buluyordu:" Arı düşüncenin dolaysız ürünü olarak *Bir*, dolaysızlığı içindeki Varlıktır.

Varlık belirlenimi bizim için zaten bilinmektedir ve önemsizdir, ama eğer Varlık, *Bir* hakkında bir şeyler biliyorsak, tikel bir belirlenim olarak bunu geri kalan tüm şeylerle uyumlu bir çizgiye yerleştirebiliriz. Burada ise bu, tüm başka şeylerin hiçbir realitesi olmadığı ve salt bir görünüm olduğu anlamına gelmektedir. Kendi fikirlerimizi unutmalıyız; biz Tanrı'yı Tin olarak biliyoruz. Ama Grekler önlerinde sadece duyusal dünyayı, hayal güçlerinin bu tanrılarını buldukları için ve bunlarda da hiçbir doyum bulunmadığı için her şeyi gerçek değil diye reddettiler ve böylece arı düşünceye ulaştılar. Bu müthiş bir ilerlemedir ve düşünce böylece ilk defa Elea okulunda kendi için özgür olmaktadır. Varlık, Elea okulunun *Bir*i, tam da anlağın soyut özdeşliğinin bu uçurumuna gömülmekten ibarettir. Bu başta geldiği gibi aynı zamanda sonda da gelir –anlağın geri döndüğü şey olarak– ve bunun kanıtı da Tanrı'nın yalnızca en yüksek Varlık olarak kavrandığı yakın zamanlarda bulunmaktadır. Eğer Tanrı hakkında, bu en yüksek Varlığın bizim dışımızda ve üzerimizde olduğunu söylersek, onunla ilgili olarak varolduğundan başka bir şeyi bilemeyiz ve böylece de o belirlenmemiş olarak kalır; zira eğer belirlenimleri bilseydik, bu bilgiye sahip olmak anlamına gelirdi. Öyleyse hakikat, bir Tanrı olması (bu başka bir belirlenimdir) anlamında değil, ama yalnızca Onun Kendisiyle özdeş olması anlamında Tanrı'nın *Bir* olmasından ibarettir; bunda başka hiçbir belirlenim, Elea okulunun deyişlerinde olandan daha fazlası söz konusu değildir. Modern düşünce aslında sa-

dece duyusal olandan değil, aynı zamanda Tanrı'ya dair felsefi fikir ve yüklemlerden bu her şeyi olumsuzlayan soyutlamaya dek uzun bir yoldan geçmiştir, ama içerik, ulaşılan sonuç aynıdır.

Elealıların diyalektik akıl yürütmesi, hiçbir şeyin meydana gelip yok olamayacağını da kanıtlamış olmaları bakımından bununla yakından ilintilidir. Bu çıkarım Aristoteles'in eserinde bulunmaktadır (De Xenophane, Zenone et Gorgia, c. 3). "Bir şey varsa, ortaya çıkması imkânsızdır (o bunu Tanrı'ya bile uygulamaktadır), çünkü ya benzer olandan ya da benzer olmayandan doğması gerekir. Ama bu ikisi de eşit ölçüde imkânsızdır, zira benzer olanın benzer olandan doğması onu doğurması kadar olanak dışıdır, çünkü benzer olanın birbiriyle özdeş belirlenimlere sahip olması gerekir." Benzerlik kabul edildiğinde, doğuran ve doğurulan arasındaki ayrım ortadan kalkar. "Benzer olmayan da benzer olmayandan doğamaz, çünkü eğer zayıf güçlüden ya da küçük büyükten ortaya çıkıyorsa veyahut tersine kötü iyiden ileri geliyorsa Varlıktan varlık-olmayan ileri gelecektir: Bu imkânsızdır ve böylece Tanrı ebedîdir." Aynı şey *ex nihilo fit nihil* önermesine dayanan Panteizm ya da Spinozacılık olarak da ifade edilmiştir. Ksenophanes Tanrı'nın birliğini daha öte şöyle kanıtlar: "Eğer Tanrı en kudretliyse, Onun Bir olması gerekir; çünkü O şayet iki ya da daha fazla olsaydı diğerlerine egemen olamazdı, fakat diğerlerine egemen olmamakla da Tanrı olamazdı. O halde eğer birden fazla olsaydı, bunlar göreli olarak daha güçlü ya da daha güçsüz olurlardı, dolayısıyla da tanrı olamazlardı, çünkü Tanrı'nın doğası Kendisinden daha kudretli hiçbir şeyin olmamasıdır. Bunlar eşit olsalardı, Tanrı bundan böyle en kudretli olma niteliğine iye olamazdı, çünkü benzer olan benzer olandan ne daha kötü ne de daha iyidir" –ya da ondan farklı olmaz. "Bundan dolayı, eğer Tanrı varsa ve böyleyse, O tektir; şayet birden fazla olsaydı dilediğini yapamazdı. O bir olduğu için, her yerde benzerdir. O her yerde işitir, görür ve aynı zamanda diğer duyulara sahiptir, zira durum böyle olmasaydı Tanrı'nın parçaları başkasından daha güçlü olmazdı ki, bu imkânsızdır. Tanrı her yerde aynı olduğu için O küre şeklinde bir forma sahiptir, çünkü O burada şöyle, şurada böyle olmayıp her yerde aynıdır. O ebedî, *bir* ve form açısından da küre şeklinde olduğu için, ne sınırsız ne de sınırlıdır. Sınırsız olmak

varlık-olmayandır, çünkü ne başı, ortası, sonu vardır ne de parçası; sınırsız olan şey de bu tarife karşılık gelmektedir. Ama varlık-olmayan her ne olursa olsun, Varlık değildir. Eğer birden fazla olsaydı karşılıklı sınırlama ortaya çıkardı, ama yalnızca Bir olduğu için, sınırlı değildir. *Bir* kendisini hareket ettirmez ne de hareketsizdir; hareketsiz olmak varlık-olmayandır, çünkü ne ona hiçbir şey gelir ne de o hiçbir şeye geçer; ama hareket etmek de birden fazla olma anlamına gelir, biri diğerine geçmektedir. O halde Bir ne hareketsizdir ne de hareketli, çünkü ne varlık-olmayandır ne de çoktur. Tüm bunlarda öyleyse Tanrı'ya işaret edilmektedir; O ebedîdir ve Birdir, kendisi gibidir ve küre şeklindedir, ne sınırlı ne de sınırsızdır, ne hareketsizdir ne de hareket eder." Aristoteles (De Xenophane, Zenone et Gorgia c. 4) hiçbir şeyin benzer olandan ya da benzer olmayandan doğamayacağı sonucundan şu sonucu çıkarır: "Ya Tanrı dışında hiçbir şey yoktur, ya başka her şey de ebedîdir."

Burada, özdeşlik ilkesine dayalı metafiziksel akıl yürütme denebilecek bir diyalektiği görüyoruz. "Hiçbir şey hiçbir şey gibidir ve Varlığa geçmez *veya tersi*; o halde hiçbir şey benzer olandan meydana gelemez." Bu en eski argüman tarzı, örneğin Tanrı'nın birliği konusundaki sözde kanıtlarda olduğu gibi, günümüze dek yerini korumuştur. Bu yöntem Tanrı'nın gücü gibi önvarsayımlarda bulunmaktan ve bunlardan sonuçlar çıkararak yüklemlerin varoluşunu yadsımaktan oluşur; akıl yürütme tarzımızdaki alışıldık seyir budur. Belirlenimler açısından, bunların, olumsuz olduklarından, olumlu ve salt reel varlıktan ayrı tutulduğunun belirtilmesi gerekir. Biz bu soyutlamaya daha sıradan bir yolla ulaşıyoruz ve Elea okulununki gibi bir diyalektiğe gerek duymuyoruz: Tanrı'nın değişmez olduğunu, değişimin yalnızca sonlu şeylerle ilgili olduğunu söyleriz (bunu empirik bir önerme olarak tasarlarız); bir yandan sonlu şeyler ve değişim durur önümüzde, bir yandaysa kendisiyle bu soyut mutlak birlik içindeki değişmezlik. Bu aynı ayrımdır, şu farkla ki, biz sonlunun da Varlık olduğunu kabul ediyorken Elealılar bunu yadsımaktadır. Ya da biz sonlu şeylerden türler ve cinslere ilerleyerek olumsuzu aşama aşama dışarıya atarız; her şeyin en yüksek düzeni en yüksek varlık olarak yalnızca olumlayıcı olan, ama herhangi bir belirlenimden de yoksun olan Tanrı'dır. Veya-

hut da sonludan sonsuza geçeriz, çünkü sınırlı olarak sonlu, temelini sonsuzda bulmalıdır. Oldukça aşina olduğumuz tüm bu farklı formlarda, Eleacı düşünceyle ilişkili olarak ortaya çıkan aynı zor soru söz konusudur: Belirlenim nereden gelir ve onu nasıl kavramak gerekir? – Sonluyu bir yana bırakan *bir*de bu nasıl oluyor ve ayrıca sonsuz sonluya nasıl geçiyor? Elealılar refleksiyonlarında bizim bu sıradan reflektif düşüncemizden ayrılıyorlardı, şu bakımdan ki, onlar işe spekülatif açıdan girişmişlerdi (spekülatif öğe değişimin hiç varolmamasıdır) ve böylece de Varlık önvarsayıldığı zaman kendinde değişimin çelişkili ve kavranamaz olduğunu göstermişlerdi. Zira olumsuzun, çoklunun belirlenimi *bir*den, Varlıktan geri çekilmektedir. Bu nedenle, biz kendi tasarımımızda sonlu dünyanın edimselliğine izin veriyor olmamıza karşın, Elealılar bir tek *Bir*in varolduğunu ve olumsuzun hiç varolmadığını söylemeye geçmeleri bakımından daha tutarlıdırlar –zorunlu olarak bizde şaşkınlık yaratsa da gene de büyük bir soyutlama olarak kalmaya devam eden bir sonuç.

Kuşkucular bunda tüm şeylerin kesinsizliğine ilişkin bakış açısını görmüşlerdi; Sextus çoğu kez[30] şöyle dizeler aktarır:

Hiç kimse açıkça ve gerçekten bilmedi asla ve bilemeyecek de

Tanrılar ve de evren hakkındaki şeyleri kast ediyorum.

Şaşmaz bir şekilde konuştuğunu sandığı şeylerde

Hiç de bir şey bilmez çünkü; her şeye kendi sanıları yapışıp kalır.

Sextus genelleme yaparak ilk pasajdakini şöyle açıklar: "İçinde pek çok değerli şey bulunan bir ev düşünelim ve geceleyin orada altın arayanlar olsun. Böyle bir durumda herkes altını bulmuş olduğunu düşünecek, ama gerçekten bulup bulamadığını kesin olarak bilemeyecektir. Böylece filozoflar da bu dünyaya muazzam bir eve gelirmiş gibi hakikati aramak üzere gelirler, ama ona erişmiş olsaydılar bile gerçekte ona ulaşıp ulaşamadıklarını söyleyemezlerdi." Ksenophanes'in belirsiz ifadeleri aynı zamanda salt şu anlama da gelebilir: (Ksenophanes'in) kendisinin burada bilinir hale getirdiklerini de kimse bilemez. İkinci pasajda Sextus bunu şöyle belirtir: "Ksenop-

---

[30] Adv. Math. VII. 47-52; 110, 111; VIII. 326; Pyrrh. Hyp. II. 4, 18.

hanes tüm bilgiyi değil, sadece bilimsel ve şaşmaz bilgiyi hükümsüz kılar; sanı bilgisine ise karışılmaz. O bunu, sanı her şeye yapışıp kalır diye ifade eder. Onda böylece sanı, yani sağlam ve kesin olan değil görünüş ölçüt haline getirilmektedir; Parmenides ise tam tersine sanıyı kınar." Gel gör ki onun Bir öğretisinden tasarımların yok edilmesi sonucu doğar, yukarıda sunulan diyalektikte o bunu yapmıştır; gelgelelim onun böyle ifade etmiş olduğu hakikati kimsenin bilemeyeceği de açıktır. Eğer buna benzer bir düşünce birinin kafasına yerleşseydi de o bunun doğru olduğunu bilemezdi ve böyle bir durumda da bu sadece bir sanı olurdu.

Ksenophanes'te burada ikili bir bilinç buluyoruz: Arı bir bilinçle Varlığın bilinci ve bir sanı bilinci. Ona göre ilki tanrısal olanın bilinciydi ve bu, olumsuz açıdan ilişkilenip belirli olan her şeyi yok eden arı bilinçtir. Onun duyusal dünya ve sonlu düşünce-belirlenimleri karşısında kendisini ifade etme şekli, en açık şekilde Grek mitolojik tanrı tasarımlarına olan göndermelerinde görülmektedir. Brandis'e göre (Comment. Eleat. P. I. s. 68), o başka şeylerin yanı sıra şunları söylemektedir:

Elleri olsaydı hayvanların ve aslanların

Sanat eserleri ortaya koyabilselerdi insanlar gibi

Tanrısal formlar yaratırken

Kendilerine ait imgeleri ve büyüklükleri verirlerdi bunlara.

Sextus'un bize ulaştırmış olduğu dizelerde Homeros ve Hesiodos'un benimsediği tanrı fikirlerini de eleştirmeden geçmez:

İnsanları utandıran ve kınayan ne varsa

Tanrılara yükledi Hesiodos ve Homeros;

Hırsızlığı, zinayı ve birbirini kandırmayı.

Ksenophanes bir yandan mutlak Varlığı yalın diye tanımlar, diğer yandan da görünüşler üzerine felsefe yapar; bununla ilgili olarak bize sadece bazı fragmanlar ulaşmıştır ve bu tür fiziksel sanıların pek de bir önemi yoktur. Bizim fizikçilerimizde olduğundan daha fazla bir spekülatif anlam taşımazlar. Bu bağlamda Ksenophanes şunları söyler:

Her şey topraktan gelir ve gene toprağa döner;
Hepimiz aynı şekilde topraktan ve sudan geldik,
Toprak ve sudan ibarettir öyleyse
Doğan ve gelişen ne varsa.[31]

Bu, Thales'in "su"yunda olduğu gibi varoluş, fiziksel ilke anlamına gelmez. Zira Aristoteles açıkça hiç kimsenin toprağı mutlak ilke olarak görmediğini söylemektedir.

Parmenides

Parmenides Elea okulunda dikkat çekici bir figür olup Ksenophanes'in kavrayışlarından daha kesin kavrayışlara ulaşmıştır. Diogenes'e göre (IX. 21), Elea'da doğmuştur ve zengin ve saygın bir soydan gelmektedir. Bununla birlikte, yaşamına dair pek az şey bilinmektedir; Aristoteles geleneğe göre onun Ksenophanes'in öğrencisi olduğunu söyler sadece (Met. I. 5). Sextus Empirikos (adv. Math. VII. 111) ona Ksenophanes'in bir dostu (γνώριμος [gnōrimos]) der. Diogenes Laertios şunu da ifade eder: "Anaksimandros'u ve Ksenophanes'i de işitmişliği vardı, ama Ksenophanes'i takip etmemiştir" (bu sadece yaşadığı yerle ilgili gibi görünmektedir), "ama Aminias ve Pythagorasçı Diokartes ile birlikte yaşamış, bu ikincisine bağlanmış ve Ksenophanes değil de birincisi onun dingin bir yaşam sürmesini sağlamıştır." Yaşadığı dönemin Ksenophanes ile Zenon arasında geçtiği tespit edilmiştir, öyle ki her ne kadar birinciden küçük, ikinciden büyük de olsa onların çağdaşıdır. Diogenes'e göre (IX. 23), 69. Olimpiyat (m.ö. 504-501) sıralarında kendini göstermiştir. En önemlisi de Zenon'la birlikte Atina'ya gerçekleştirdiği yolculuktur, Platon orada onları Sokrates'le konuşturmaktadır. Bu genel olarak kabul edilebilir, ama bundaki tarihsel doğruluğu tespit etmek mümkün değildir. Platon *Theaitetos*'ta, Sokrates'e Eleacı sistemi inceleme davetine yanıt verdirir: "Her şeyin hareketsiz Bir olduğunu öne süren Melissos ve diğerlerine belli bir saygı duyuyorum; hatta Parmenides'e olan saygım daha büyük. Zira, Homerosçu dili kullanmak gerekirse, o bana hem

[31] Sext. Empir. Adv. Math. X. 313, 314; Simplic. Phys. Arist. s. 41.

kıymetli hem de kudretliymiş gibi geliyor. Onun yaşlı, benimse henüz oldukça genç olduğum bir dönemde onu tanımıştım ve hakkında müthiş şeyler işitmiştim."[32] Bilindiği üzere, Parmenides ile Sokrates arasında karşılıklı konuşmanın söz konusu olduğu Platon'un *Parmenides* diyaloğunda (s. 127. Steph. s. 4. Bekk) bu görüşmenin tarihsel koşulları ayrıntılı olarak verilmiştir. "Parmenides çok yaşlıydı, saçları tamamen beyazlamıştı, çehresi güzeldi, altmışbeş yaşlarındaydı ve Zenon da kırklarındaydı." Tennemann (Cilt I. S. 415) yolculuğun tarihini 80. Olimpiyat'a (m.ö. 460-457) yerleştirir. Öyleyse, Sokrates 77. Olimpiyat'ın 4. yılında (m.ö. 469) doğduğu için Platon'un betimlediği gibi bir diyalog gerçekleştiremeyecek kadar küçük olacaktır ve Elea okulunun tinine uygun olarak kaleme alınmış olan bu diyaloğun temel meselesi Platon'a aittir. Ayrıca, Parmenides'in yaşamından biliyoruz ki, refahını esas olarak Parmenides'in koymuş olduğu yasalara borçlu olan Elea'da hemşehrileri onu saygıyla anıyorlardı.[33] Kebes'in πίναξ [pinaks] eserinde de "Parmenidesçi bir yaşam"ın ahlaklı bir yaşamla eşanlamda kullanıldığını görüyoruz.

Burada her ne kadar açıkça Elea okulu irdeleniyor olsa da, Platon'un Ksenophanes'ten hiç söz etmeyip sadece Melissos ile Parmenides'i konu aldığını belirtmek gerek. Keza Platon'un diyaloglarından birinde baş köşeyi Parmenides'e vermiş olması ve o zamana dek sunulmuş en görkemli diyalektiği onun ağzından sunmuş olması da bizi burada ilgilendirmiyor. Eğer Ksenophanes'te hiçbir şeyden hiçbir şeyin çıkmayacağı önermesiyle meydana gelme ve ona dayanan ya da ona dek izlenebilecek şey yadsınmışsa, Parmenides'te de, henüz bilinçsiz bir şekilde de olsa, Varlık ile varlık-olmayan arasındaki karşıtlık çok daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Parmenides'in şiirlerindeki en önemli fragmanları Sextus Empirikos ve Simplikios bize ulaştırmıştır, zira Parmenides de felsefesini şiir olarak tasarlamıştı. Sextus'taki (adv. Math. VII. 111) birinci uzun fragman Parmenides'in Doğa üzerine olan şiirine alegorik bir önsözdür. Şahanedir bu önsöz; zaman tarzında yazılmıştır ve kavramak ve ifade etmek amacıyla Var-

---

32 Platon. Theaet. s. 183. Steph. (s. 263, ed. Bekk.); Sophist. s. 217 (s. 127).

33 Diog. Laert. IX. 23; et Casaubonus ad. h. l.

lıkla savaşan diri, atılgan bir ruh söz konusudur. Parmenides'in felsefesini en iyi onun sözcükleriyle gösterebiliriz. Giriş şöyle başlar:

Beni taşıyan cesurca yol alan atlar

Bilge insanı bilginin binbir türüne götüren tanrıçanın

O ünlü yollarına ulaştırdılar beni.

Yolu bakireler gösterdi.

Dingiller alev alev ötüyordu

Geceyi geride bırakıp ışığa seğirten Helios'un kızları hızlıca yaklaşırken,

Korunaklı örtüyü güçlü ellerle kaldırıyorlardı.

Sextus'a göre (adv. Math. VII. 112, 113) bakire kızlar duyulardır ve Helios'un kızları da daha özel olarak gözlerdir:

Geceyle gündüzün yol geçitleridir bunlar

Göğün bakire kızları yanaşıyor şimdi

İki kere kilitlenmiş büyük kapılara

Cezalandırıcı Dike'nin koruduğu.

Tatlı sözlerle seslendiler

Kurnazca ikna ettiler onu

Geçitten engelleri kaldırmaya.

Kapılar açılıverdi dosdoğru

Geçide sürdü kızlar atlarını ve arabalarını.

Dostça karşıladı beni Tanrıça

Sağ elimi alarak eline, döndü bana ve dedi ki:

'Tüm ölümsüzler ve atların refakatiyle geldin sarayıma,

Hoş geldin genç adam.

Çünkü seni bu yola getiren kötü kader değil,

(Bir insanın çok ötesindedir aslında bu yol)

Themis ile Dike.

Şimdi her şeyi anlayacaksın

Yürek ikna edici hakikatten geri durmaz hiç,

Geçici sanılaraysa güven olmaz.

Araştıran ruh bu yollardan uzak durur.

İzin verme bu yolda çokça takip edilen geleneğe,

Aceleci gözü, karışık çınlayan kulağı ve dili

Kılavuzun yapmasına.

Enine boyuna aklınla düşün sadece

İlan edeceğim çokça ve sıkça incelenmiş öğretiyi.

Yolunda arzu kalsın yalnızca.'

Tanrıça her şeyi (*a*) düşüncenin, hakikatin ve (*b*) sanının ikili bilgisinden geliştirmektedir; şiirin iki kısmını bunlar oluşturur. Aristoteles'in *Fizik*'i üzerine Simplikios'un yorumundan (s. 25; 19 a) ve Proklos'un *Timaeos* üzerine yorumundan (s. 29 b) alınmış olan başka bir fragmanda bize ulaşmış olan buradaki söz konusu şeyin başlıca kısmını buluyoruz. "Anla," diyor tanrıça, "bunların iki bilgi yolu olduğunu. Biri –yalnızca Varlık vardır ve varolmayan yoktur– kanaatin yoludur, hakikat ondadır. Diğerinin –Varlık yoktur ve zorunlu olarak varolmayandır– akıldan tamamen yoksun olduğunu söylemem gerek sana, zira varlık-olmayanı bilemezsin de, ona ulaşamazsın da ve onu ifade edemezsin de." Hiçlik aslında bir şeye dönüşür, çünkü düşünülmekte veya söylenmektedir: Hiçliği düşünmek ve söylemek istediğimizde, bir şey söyleriz, bir şey düşünürüz. "Söyleme ve düşünme zorunlu olarak Varlık hakkındadır, çünkü Varlık vardır ve Hiçlik yoktur." Mesele burada kısaca ifade edilmektedir; ve bu hiçliğe genel olarak olumsuzlama ya da daha somut bir formda sınırlama, sonlu, kısıtlama düşer: *Determinatio est negatio** Spinoza'nın büyük sözüdür. Parmenides olumsuzlama hangi formu alırsa alsın onun hiç varolmadığını söyler. Hiçliği gerçek olarak düşünmek "cahil ve ikircimli ölümlülerin dolanıp durduğu yanılgı yoludur. Kafa karışıklığı yanıltıcı duyulara meyleder. Varlıkla varolmayanın aynı olduğuna ve sonra gene aynı olmadığına inananlar şaşırmış kör ve sağırlara benzer, şaşkınca güdülen sürü gibidirler." Bunları karıştırmak ve ikisine de aynı değeri atfetmek ya da bunları sanki varolmayan genel olarak sınırlıymış gibi ayırt et-

* Belirleme olumsuzlamadır –*çev. notu.*

mek yanılgıdır. “Hangi yol tutulursa tutulsun, başladığı noktaya geri döner.” Sürekli olarak kendisiyle-çelişen ve çözülen harekettir. İnsanın fikirlerine göre, kâh şu kâh bu ve sonra gene kâh ikisinin karışımı realite sayılır.

Simplikios Aristoteles'in *Fizik*'i üzerine yazarken daha başka şunları aktarır (s. 17 a; 31, 19): “Fakat hakikat ‘dır'dan ibarettir; bu ne bir şeye babalık etmiştir ne de geçicidir; tamdır, sınıfında tektir (μουνογενές [mounogenes]), hareketsizdir ve sonu yoktur; ne vardı ne de olacaktır, tersine aynı anda her şeydir. Zira ona ne gibi bir doğum arayacaktınız ki? Nasıl ve nereden çoğaltılacaktır ki? Onun varolmayandan gelmiş olduğunu söylemenizi de düşünmenizi de kabul edemem, çünkü ‘dır'ın olmadığı ne söylenebilir ne de düşünülebilir. Onu hiçlikten er ya da geç hangi zorunluluk başlatmıştır? Dolayısıyla o baştan sona ya var, ya yok olmalıdır, hiçbir inanç gücü başka bir şeyin olmayandan doğmasını sağlayamaz. Meydana gelme böylece ortadan kalkmıştır ve ölüm de akıl alır şey değildir. Varlık ayrı değildir, çünkü tamamen kendi gibidir; hiçbir yerde daha fazlası değildir, yoksa bir arada olmazdı; ne de daha azdır, çünkü her şey Varlıkla doludur. Her şey tek bir uyumlu bütündür, zira Varlık Varlıkla uyum içinde akar: Değişmezdir ve sımsıkı biçimde kendisine dayanır; zorunluluğun gücü onu sınırlamanın sınırları içerisinde tutar. Dolayısıyla onun eksiksiz olmadığı söylenemez; zira eksiklikten yoksundur, varolmayan ise her şeyden yoksundur.” Bu Varlık belirlenimsiz (ἄπειρον [ἄπειρόν]) değildir, çünkü zorunluluğun sınırları içerisinde tutulmaktadır; keza Aristoteles'te sınırlamanın Parmenides'e atfedildiğini görüyoruz. “Sınır” ifadesinin ne anlamda alındığı belli değildir. Bununla birlikte, Parmenides'e göre bu mutlak sınırlama Δίκη [Dikē] olarak açık bir şekilde kendi içinde belirlenmiş mutlak zorunluluktur; ve onun kaba sonlu tasarımının ötesine geçmiş olması önemli bir olgudur. “Düşünce ve düşünceye sebep olan şey aynıdır. Zira düşüncenin kendisini ifade ettiği (ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν [en ō pephatismenon estin]) varolanın dışında Düşünceyi bulamazsın, çünkü varolanın ötesinde hiçbir şey yoktur ve olmayacaktır.” Asıl mesele budur. Düşünce kendi kendini üretir ve düşünülen şey bir Düşüncedir. Düşünce böylece Varlıkla özdeştir, çünkü Varlığın, bu büyük olumlamanın yanı

sıra başka hiçbir şey yoktur. Plotinos bu son fragmanı aktarırken şunu söyler: "Parmenides Varlığı duyusal şeylere yerleştirmediği ölçüde bu bakış açısını benimsemiştir; Varlığı Düşünceyle özdeşleştirerek onun değişmez olduğunu ileri sürmüştür." Sofistler bundan şu sonuca varmışlardır: "Her şey hakikattir; yanılgı söz konusu değildir, çünkü yanılgı varolmayandır, düşünülemeyecek olandır."

Burada düşünsel olanın alanına bir ilerleme gözlenebildiği için gerçek Felsefeyi Parmenides başlatmıştır. Bir insan şimdi kendisini tüm fikir ve sanılardan özgür olarak kurmakta, bunların hakikatini yadsımakta ve bir tek zorunluluğun, Varlığın hakikat olduğunu söylemektedir. Bu başlangıç kuşkusuz henüz bulanık ve belirsizdir ve içerdiği şeyin çoğunun ne olduğunu söylememiz mümkün değildir; ama bu tavrı sürdürmek şimdiye dek varolmamış olan gerçek Felsefeyi geliştirmektir. Burada, geçici olanın hiçbir hakikatinin olmadığı konusundaki diyalektik ifade edilmektedir, çünkü belirlenimler genel olarak anlaşıldıkları şekliyle alınırsa ortaya çelişkiler çıkmaktadır. Simplikios'ta (Aristoteles, Phys. s. 27 b; 31 b.) Parmenides'in daha başka metaforik imgelerini buluyoruz. "Varlığın en üst sınırı eksiksiz olduğundan her yanıyla, merkezinden tüm yönlere eşit ölçüde uzanan endamlı bir küre formunu anımsatır, çünkü şu ya da bu parçada daha küçük ya da daha büyük olamaz. Onu benzere ulaşmaktan" –kendiyle birlik içine girmekten– "alıkoyacak hiçbir varolmayan söz konusu değildir ve Varlıktan yoksun olan, burada fazla, orada az hiçbir Varlık da yoktur. Her şey eksiklikten yoksun olduğu için bütün yerlerde aynı şekilde kendi belirlenimlerinde kendisiyle benzerdir." Aktarılan pasajda Plotinos şunları söyler: "O, varlığı küre formuyla karşılaştırır, çünkü her şeyi kendi içinde kapsamaktadır ve Düşünce bunun dışında olmayıp onda kapsanmaktadır." Simplikios da şunu söyler: "Şiirsel formundan ötürü onun mitolojik bir kurgu (πλάσματος [plasmatos]) benimsemesine şaşmamalıyız." Kürenin sınırlı olması ve ayrıca uzayda olması ve dolayısıyla da başka bir şeyin onun üstünde olması hemen dikkatimizi çekmektedir; ama öyleyse, ayrımlaşmamış olanı da ifade etmek gerektiği halde, küre kavramı ayrı olanı alıkoymanın benzerliğidir; dolayısıyla bu imge tutarlı değildir.

Parmenides bu hakikat öğretisine insan sanıları öğretisini, yanıltıcı dünya sistemini ekler. Aristoteles'in *Fizik*'i üzerine yazarken (s. 7 b; 39 a) Simplikios bize onun şöyle dediğini anlatır: "İnsanlarda iki sanı formu bulunur ki, birinin olmaması gerekir, çünkü onda yanılırlar; form ve simge açısından bunları birbirine karşıtlık içinde kurarlar. Biri, alevin eter ateşi, oldukça ince olup baştan sona kendiyle özdeştir; öte yandan da geceye ait olan ya da kalın ve hantal varoluş söz konusudur." Birincisiyle sıcaklık, yumuşaklık, aydınlık ifade edilir, diğeriyle de soğukluk. "Ama her şeye ışık ve gece dendiği için ve bunların nitelikleri de şeylerin şu ve bu türüne ait olduğu için, her şey aynı şekilde ışıkla ve karanlık geceyle doludur; ikisi de benzerdir, çünkü her ikisi de olmaksızın hiçbir şey varolmaz." Aristoteles (Met. I. 3 ve 5) ve diğer tarihçiler, görülür şeyler sistemi için, varolan her şeyin birliği yoluyla, iki ilke, sıcak ve soğuk, ortaya atmış olmayı oybirliğiyle Parmenides'e atfederler. Işık, ateş etkin ve canlıdır; geceye, soğuğa ise edilgin denir.

Parmenides ayrıca keza şu mitolojik tasarım içinde de bir Pythagorasçı gibi konuşmaktadır –Strabo ona ἀνὴρ Πυθαγόρειος [anēr Pythagoreios] diyordu: Birbirini çevreleyen halkacıklar vardır; bunlardan biri seyrek, diğeri de yoğun öğedir ve aralarında da karışık bir şekilde aydınlık ve karanlıktan oluşan başkaları bulunmaktadır. Az olanlar katışık ateştendir, ama onların üstündekiler alevlerin güçlerinin içinden geçtiği gecedendir. Bunların tümünü bir arada tutan şey, altında yanan bir çelengin olduğu, bir duvar gibi sabit bir şeydir ve seyrek kürelerin en merkezi gene ateşlidir. Bu karışmış olanların en merkezi, her şeyi yöneten tanrıçadır, Bölendir (κληροῦχος [klēroukhos]), Dike ve Zorunluluktur. Zira o tüm dünyevi üretimin ve erkeği dişiyle, dişiyle de erkeği karışmaya yönelten birbirine karışmanın ilkesidir; kendisine yardım etmesi için Sevgi'yi almış ve tanrılar arasında önce onu yaratmıştır. Hava toprağın nefesidir (ἀναπνοή [anapnoή]), güneş ve samanyolu da ateşin soluğudur ve ay da karışmış hava ve ateştir, vb."[34]

---

[34] Plutarch. De plac. phil. II. 7; Euseb. XV. 38; Stob. Ecl. Phys. c. 23, ss. 482-484; Simplicius in Arist. Phys. s. 9 a, 7 b; Arist. Met. I. 4; Brandis Comment. Eleat. s. 162.

Parmenides'in hiç şüphe yok ki ilk bakışta materyalist gibi duran duyumla düşünceyi ele alma tarzını açıklamak gene bize kalmaktadır. Örneğin Theophrastos[35] bu bakımdan şunları belirtmektedir: "Parmenides iki öğenin olduğundan başka bir şey söylememiştir. Bilgi hangisinin üstün geleceğine göre belirlenmektedir; zira düşünce sıcağın ya da soğuğun üstün gelmesine göre değişir; sıcaklık yoluyla daha iyi ve daha arı hale gelir, ama aynı zamanda belli bir dengeye de gerek duyar.

Nasıl ki bir içiçe geçmişlik varsa

Her insanın ayırıcı uzuvlarında,

İnsanın anlayışı da öyledir;

Çünkü insanların düşündüğü şey uzuvların doğasıdır,

Hem birde hem bütünde;

Çünkü düşünce gerçekte en çok olandır.

Parmenides o halde duyumla düşünceyi aynı şey gibi alıp, hatırlamayla unutmanın bunların karışmasından doğduğunu belirtmektedir, ama birbirine karışmakla eşit bir yer mi edindikleri, yoksa bunun düşünce olup olmadığını ve bunun hangi koşul olduğunu tamamen belirsiz bırakmaktadır. Ama onun duyumu kendinde ve kendi için karşıtlara atfettiği açıktır, çünkü şöyle demektedir: "Ölü ışığı veya sıcağı hissetmez veya sesleri işitmez, çünkü ateş onlardan uzaktır; soğuğu, durgunluğu ve karşıtı ise hissederler ve genel olarak söylemek gerekirse her bir varoluş belli bir bilgiye sahiptir." Parmenides'in bu görüşü aslında gerçekten materyalizmin karşıtıdır, zira materyalizm ruhu bölümlerden ya da bağımsız güçlerden oluşturmaya dayanır (duyuların tahta atı).

Melissos

Melissos'un yaşamına dair anlatacak pek bir şey yok. Diogenes Laertios (IX. 24) ona Parmenides'in öğrencisi der, ama öğrencilik konusu şüphelidir; Herakleitos'la bağı olduğu da söylenmektedir. Pythagoras gibi o da Sisam'da doğmuştur ve halk arasında tanınmış bir devlet adamıdır. Plutarkhos'un söylediğine göre (in Pericle, 26) Sisamlıların

[35] De Sensu, s. 1, ed. Steph. 1557 (citante Fülleborn, s. 92).

amirali olarak savaşta Atinalılara karşı bir zafer kazanmıştır. Kendisini 84. Olimpiyat (m.ö. 444) sıralarında göstermiştir.

Felsefesi açısından da söylenebilecek pek bir şey yok. Aristoteles ondan söz ettiği zaman, düşünce tarzı açısından Parmenides'i anımsattığı için onu hep Parmenides'le anar. Simplikios (s. 7 sqq.) Aristoteles'in *Fizik*'i üzerine yazılarında, Parmenides'te de bulduğumuz, ama kısmen daha geliştirilmiş olan aynı düşünce ve argümanlar çeşidine işaret eden, onun Doğa üzerine nesrinden kimi fragmanları muhafaza etmiştir. Aristoteles'in Ksenophanes, Zenon ve Gorgias üzerine olan tamamlanmamış ve kimi kısımlarıyla en bozuk eseri tarafından Ksenophanes'e atfedilen, değişimin varolmadığını veya kendiyle çeliştiğini gösteren akıl yürütmenin gerçekte Melissos'a ait olup olmadığı bir tartışma konusudur.

Bunun kimin akıl yürütmesi olduğunu bize anlatan başlangıç bölümü eksik olduğu için bu konudaki hipotez sadece Ksenophanes'e uymaktadır. Yazı herhangi bir isim vermeden "O diyor ki" sözleriyle başlamaktadır. Aristoteles'in Ksenophanes'in felsefesinden söz edip etmediği bu nedenle sadece başlığa bağlıdır ve farklı ellerin farklı başlıklar koymuş olduğuna dikkat etmek gerekir. Aslında bu eserde (c. 2) Ksenophanes'in bir görüşünden öyle bir şekilde bahsedilmektedir ki, sanki Aristoteles daha önce aktarmış olduğu şeyleri Ksenophanes'e atfetmiş olsaydı ifade başka türlü olurdu gibi görünmektedir. İçsel kanıtların epeyce gösterdiği üzere, Zenon'un kast ediliyor olması da mümkündür. Onda, sadece Ksenophanes'in değil hatta Parmenides'in de dizelerinden beklenebilecek olandan form açısından daha gelişmiş bir diyalektik, daha gerçek bir refleksiyon bulunur. Zira Aristoteles Ksenophanes'in henüz tam bir kesinlikle belirlenim vermediğini açık bir şekilde ifade etmektedir; bu nedenle Aristoteles'teki gelişkin akıl yürütmenin Ksenophanes'te bulunamayacağını görmek gerekir; Ksenophanes'in düşüncelerini burada bulunduğu gibi düzenli ve tam bir biçimde ifade etmeyi bilmediği en azından şimdiye dek kesindir. Şunun söylendiğini görüyoruz:

"Bir şey varsa ebedîdir (ἀΐδιον [aidion])." Ebediyet uygunsuz bir sözcüktür, çünkü hemen zamanı düşünmemize ve sonsuz bir zaman

müddeti olarak geçmişle geleceği birbirine karıştırmamıza sebep olur; kast edilen şey ise ἀΐδιον [aidion]'un herhangi bir zaman-tasarımı olmaksızın kendiyle-özdeş, duyular-üstü, değişmez, arı şimdi olduğudur. Vardır, meydana gelme ve değişim dışarıda bırakılır; eğer başlıyorsa, ya hiçlikten, ya Varlıktan başlıyordur. "Herhangi bir şeyin hiçlikten doğması imkânsızdır. Eğer her şey doğabilmiş olsaydı veya ebediyen salt her şey olamamış olsaydı, keza hiçlikten doğmuş olurdu. Zira eğer her şey doğmuş olsaydı hiçliğin bir zamanlar varolmuş olması gerekirdi. Eğer biri geri kalan şeylerin ondan doğduğu varoluşsa sadece, o zaman *bir* daha fazla ve daha büyük olacaktır. Ama daha büyük ve daha fazla olan da böylece kendi hiçliğinden doğmuş olacaktır, çünkü ne daha azda daha fazlası ne de daha küçükte daha büyüğü vardır."

Simplikios Aristoteles'in *Fizik*'ine şunu not düşer: "Bir şey varolandan ortaya çıkamaz, çünkü varolan zaten vardır ve öyleyse varolandan ortaya çıkmış değildir."

"Varoluş ebedî olduğundan, aynı zamanda sınırsızdır da, çünkü ne ondan geldiği bir başlangıcı ne de onda sona ereceği bir sonu vardır. Sonsuz her şey *bir*dir, çünkü iki ya da daha fazla olsaydı bunlar birbirini sınırlarlardı" ve dolayısıyla da bir başlangıçları ve sonları olurdu. *Bir*, başkasının hiçliği olurdu ve bu hiçlikten ortaya çıkardı. "Bu *bir* kendisi gibidir; zira eğer benzemeyen olsaydı, koyulmuş olan artık bir değil de çok olurdu. Bu *bir* aynı şekilde kendisini hareket ettirmediği ölçüde hareketsizdir de, çünkü herhangi bir şeye geçmemektedir. Geçseydi, dolu olana veya boş olana geçmesi gerekirdi; dolu olana geçemez çünkü bu olanaksızdır ve boş olana da geçmesi mümkün değildir çünkü bu hiçliktir. Öyleyse *bir* bu şekilde acıdan veya maruz kalmaktan uzaktır, konum veya form açısından değişmezdir ya da farklı olanla karışmamıştır. Zira tüm bu belirlenimler varolmayanın meydana gelmesini ve Varlığın yok olmasını gerektirir, ki bu imkânsızdır." O halde burada da meydana gelme ve yok olmadan bahsedildiğinde çelişkinin ortaya çıktığı gösterilmektedir.

Şimdi, Melissos sanıyı bu hakikatin karşısına yerleştirmektedir. Varlıkta bastırılan değişim ve çokluk diğer yanda, bilinçte, sanıya ait

olan şeyde ortaya çıkmaktadır; eğer sadece olumsuz yan, bu uğrakların ortadan kaldırılması, yüklemden yoksun Varlık elde tutuluyorsa bunu söylemek zorunludur. "Duyusal algıda bizim için karşıt mevcuttur; yani, şeylerin miktarı, değişmesi, meydana gelme ve yok olmaları ve birbirlerine karışması. Bu nedenle, bu ilk bilgi, sıradan bilinç açısından birincisi kadar kesinlik taşıyan bu ikinci bilginin yanında yerini almalıdır." Melissos birine ya da diğerine karar vermiş gibi değil de, ikisi arasında gidip gelerek, hakikatin bilgisini, genel olarak söylemek gerekirse, iki karşıt tasarım tarzı arasında daha olası olan sanının tercih edilmesi, ama bu şekilde tercih edilmiş olan şeyin de hakikat olarak değil de daha güçlü sanı olarak görülmesi gerektiğini bildiren ifadeyle sınırlamış görünmektedir. Aristoteles'in onun hakkında söylediği şey budur.

Aristoteles Melissos'un felsefesini Parmenides'inkinden ayırt ederken, ilk olarak, *Bir*'den Parmenides'in bir düşünce ilkesini, Melissos'un ise maddeyi anlıyor göründüğünü ileri sürdüğü için, bu ayrımın arı varoluşun, Varlığın ya da *Bir*'in içine düştüğünü belirtmemiz gerekiyor. Arı madde aynı zamanda arı düşünce olarak (ben böyle bir ayrımdan söz edecek olursam) Parmenides ile Melissos açısından mevcut değildir, çünkü bunlar feshedilmiştir; ve ancak onun ifade tarzı bakımındandır ki, onlardan biri –Aristoteles'e göre (Phys. I. 2), beceriksiz irdeleme tarzından (μᾶλλον φορτικός [mallon phortikos]) ötürü– diğer anlamı düşünmüş gibi görünebilmektedir. İkinci olarak, eğer ayrım *bir*i Parmenides'in sınırlı, Melissos'un da sınırsız olarak görmüş olduğu olgusuna dayansaydı, *bir*in bu sınırlanışı sonuçta Parmenides'in felsefesiyle doğrudan çelişirdi; çünkü sınır Varlığın varolmaması olduğundan böylece varolmayan koyulmuş olurdu. Ama Parmenides sınırdan söz ettiği zaman onun şiirsel dilinin tümüyle kesin olmadığını görüyoruz; bununla birlikte, arı sınır olarak sınır tam da söylenen ve ortaya koyulan başka her şeyin aşıldığı yalın Varlık ve mutlak olumsuzluktan ibarettir. Bu arı olumsuzluk ve kendi içerisindeki hareket olarak zorunluluk, ilgisiz düşünce olsa da mutlak olarak kendi karşıtına bağlıdır. Üçüncü olarak, Parmenides'in, düşünce açısından varoluş olarak Varlığın Melissos'ta olduğundan daha karşıt olduğu karşılıklı bir sanı veya realite felsefesi ortaya koyduğu söylenebilir.

Zenon

Zenon'u özel olarak karakterize eden şey diyalektiktir, ki bu aslını söylemek gerekirse onunla başlamaktadır; arı düşüncesi kendinde Kavramın hareketine ulaşan ve bilimin arı ruhu olan Elea okulunun üstadıdır o. Başka bir deyişle, şimdiye kadar ele alınmış olan Elealılarda şu önermeyi buluyorduk sadece: "Hiçliğin hiçbir realitesi yoktur ve hiçbir surette var değildir ve öyleyse doğuş ve ölüm ortadan kalkmaktadır." Buna karşılık Zenon'da, kuşkusuz tam da *bir*in böyle bir öne sürülüşünü ve onunla çelişen şeyin ortadan kaldırılışını görüyoruz, ama aynı zamanda bu önesürümün başlangıç noktası yapılmadığını da görüyoruz; zira akıl işe varoluş olarak saptanan şeyde onun olumsuzlanışını soğukkanlı bir şekilde tanıtlayarak başlar. Parmenides şunu öne sürer: "Hiçbir şey değişmez, çünkü değişimde varolanın varolmayışını öne sürmek gerekir, oysa sadece Varlık vardır; varolmayanın varolduğu söylendiğinde özneyle yüklem kendileriyle çelişmektedir." Öte yandan Zenon ise şunu söyler: "Değişimi öne sürün; onda değişim olarak kendi olumsuzlanışı söz konusudur ya da hiçliktir." Birincisine göre değişim devinim, kesin ve tam olarak varoluyordu. Zenon ise devinim olarak devinime, arı devinime itiraz etmektedir. "Arı Varlık devinim değildir; tersine, devinimin olumsuzlanışıdır." Zenon'da daha yüksek bir bilincin olmasını, bir belirlenim yadsındığı zaman bu olumsuzlamanın kendisinin de gene bir belirlenim olduğu ve öyleyse mutlak olumsuzlamada sadece bir belirlenimin değil, her iki karşıtın da olumsuzlanması gerektiği bilincinin olmasını özellikle ilginç buluyoruz. Zenon bunu öngörmüştü ve Varlığın hiçliğin karşıtı olduğunu öngördüğü için, *Bir*e, hiçlik hakkında söylenmesi gereken şeyleri yadsımıştı. Ama aynı şeyin tüm geri kalan şeylerle ilgili olarak da söylenmesi gerekir. Bu daha yüksek diyalektiği Platon'un *Parmenides*'inde buluyoruz; burada ise Bir ve Varlık belirlenimi açısından değil de yalnızca bazı belirlenimler bakımından ortaya çıkmaktadır. Bu daha yüksek bilinç, hiçliğe karşı belirlenmiş bir şey olarak Varlığın hükümsüzlüğünün bilincidir ve kısmen Herakleitos'ta ve ardından da Sofistlerde bulunmaktadır; onlarda bunun herhangi bir hakikati yoktur, kendinde hiçbir varoluşu yoktur, sadece başkası-için-

dir veya bireysel bilincin güvencesidir ve çürütme olarak güvencedir, yani diyalektiğin olumsuz yanıdır.

Diogenes Laertios'a göre (IX. 25), Zenon da gene Elealıydı; en gençleridir ve çoğunlukla Parmenides ile beraber yaşamıştır. Parmenides ona pek düşkündü ve onu oğlu gibi benimsemişti; gerçek babasının adı ise Telentagoras'tı. Ona duyulan büyük saygı sadece kendi devletiyle sınırlı değildi, ünü her yere yayılmıştı ve özellikle de bir öğretmen olarak ona saygı duyuluyordu. Platon eğitiminden faydalanmak üzere Atina'dan ve başka yerlerden onun yanına gelen insanlardan bahseder.[36] Diogenes (IX. 28) ona –Atina'ya yapılan bir yolculuk haricinde– Elea'da yaşamaya devam edip büyük, kudretli Atina'da uzun süre kalmadığı ve orada ün kazandığı için mağrur bir kendine-yeterlik atfeder. Oldukça değişik rivayetlere göre, ölümü zihin gücünü gösterdiği için saygıyla anılmaktaydı; Devleti (Elea'daki kendi yurdu mu, yoksa Sicilya'da başka bir yer mi bilinmemektedir) Tiranın birinin elinden (farklı isimler verilmiştir, ama tam tarihsel açıklama kayıt altına alınmamıştır) canını feda ederek şu şekilde kurtardığı söylenir: Tiranı devirmek için bir tertibe dahil olur, ama bu tertip ihanete uğrar. Tiran halkın önünde suç ortaklarını itiraf etmesi için ona mümkün olan her yolu deneyerek işkence yaptırıp Devletin düşmanlarının kim olduğunu sorduğu zaman, Zenon Tirana önce tertibe katılan kişiler olarak onun tüm arkadaşlarının adını verir ve ardından da Devletin başbelasının bizzat Tiranın kendisi olduğunu söyler. Güçlü itirazlar ya da korkunç işkenceler ve Zenon'un ölümü de yurttaşları uyandırarak onları Tirana saldırma, onu öldürme ve kendilerini kurtarma konusunda cesaretlendirir. Zenon'un ölüm şekliyle vahşi ve hiddetli ruh hali oldukça değişik biçimlerde resmedilmiştir. Tiranın kulağına bir şey demek istiyormuş gibi yaptığı ve ardından da kulağını ısırıp diğerlerince katledilene dek onu bırakmadığı söylenir. Başkaları dişleriyle onun burnunu yakaladığını söyler; başkaları da yanıtına karşılık büyük işkenceler yapılınca, ondan bir şey alamayacağını göstermek için dilini ısırıp kopararak Tiranın yüzüne tükürdüğünü ve ardından da lime lime edildiğini söyler.[37]

---

[36] *Karş.* Plat. Parmenid. ss. 126, 127, Steph. (ss. 3-5 Bekk.).

[37] Diog. Laert. IX. 26, 27, et Menag. ad. h. I. Valer. Max. III. 3 ext. 2, 3.

Zenon'un gerçek nesnel diyalektiğin yaratıcısı olma gibi oldukça önemli bir karaktere sahip olduğuna az önce dikkat çekilmişti. Ksenophanes, Parmenides ve Melissos şu önermeyle başlar: "Hiçlik hiçliktir; hiçlik ya hiçbir surette varolmaz ya da reel varoluştur", yani onlar karşıt yüklemlerden birinin varoluş olmasını sağlarlar. Şimdi, bir belirlenimde karşıtla karşılaştıkları zaman ise bu belirlenimi yok ederler, ama bu ancak başkası yoluyla, benim önesürümüm yoluyla, benim oluşturduğum bir yanı gerçek, diğer yanı hükümsüz kılan bir ayrım yoluyla yok edilmektedir. Belli bir önermeden yola çıkmışızdır: karşıtın hükümsüzlüğü kendinde ortaya çıkmaz, kendisini geçersiz kılması, yani kendinde bir çelişki içermesi söz konusu değildir. Sözgelimi, bir şeyin geçersiz olduğunu öne sürerim; ardından hipotezle bunu devinim içinde gösteririm ve geçersiz olduğu ortaya çıkar. Ama başka bir bilinç bunu öne sürmez: bir şeyin doğrudan gerçek olduğunu ilan ederim; bir başkası da başka bir şeyi, diyelim ki devinimi, doğrudan gerçek olarak öne sürme hakkına sahiptir. Aynı şekilde bir felsefi sistem bir başkası ile çeliştiğinde de birincisi önceden-kurulmuş ve bu bakış açısından başlayan kişiler de diğeriyle savaşıyormuş gibi görünür. Mesele böylece şunu söyleyerek kolayca halledilir: "Diğerinin hiçbir hakikati yok, çünkü benimle aynı fikirde değil" ve diğeri de aynısını söyleme hakkına sahiptir. Sistemimi veya önermemi kanıtlasam ve sonra da böylece karşıtın yanlış olduğu sonucuna varsam da bu bir işe yaramaz; bu diğer önermeye ilki daima yabancı ve dışsal bir şey görünür. Yanlışlığı başkası yoluyla değil, karşıtı gerçek olduğu için gerçekdışı olarak değil, kendinde tanıtlamak gerekir; bu rasyonel kavrayışı Zenon'da buluyoruz.

Platon'un *Parmenides*'inde (ss. 127, 128, Steph., ss. 6, 7, Bekk.) bu diyalektik oldukça iyi bir şekilde resmedilir, zira Platon Sokrates'i bu konuda şöyle konuşturur: "Zenon yazılarında temelde Parmenides'le aynı şeyi, Her şeyin *Bir* olduğunu öne sürer, ama bizi yeni bir şey anlatıyor olduğuna inandırmak için gözümüzü boyamaya çalışır. Bu şekilde, Parmenides şiirlerinde Bütünün Bir olduğunu gösteriyorken, Zenon da buna karşılık Çok'un olamayacağını gösterir." Zenon, "aslında Parmenides'in konumunu gülünç duruma düşürmeye çalışanlara

karşı yazdığı, çünkü onların onun ifadelerinden ne gibi saçmalıkların ve kendiyle-çelişmelerin türetilebileceğini göstermeye çalıştıklarını, bu nedenle Varlığı Çok'tan türetenlerle, bundan, Parmenides'in ifadelerinde olduğundan çok daha fazla saçmalık doğduğunu göstermek üzere savaştığı" yanıtını verir. Nesnel diyalektiğin özel amacı budur, bunda yalın düşünceyi artık kendisi için ileri sürmeyiz, tersine yeni zaferler için düşmanın karargahında verilen savaşı görürüz. Zenon'da diyalektik bu olumsuz yana sahiptir, ama onu aynı zamanda olumlu yanından da ele almak gerekir.

Önermelerin kanıttan kaynaklandığı sıradan bilim fikirlerine göre kanıt zekânın hareketidir, dolayımın yol açtığı bir bağıntıdır. Diyalektik ya (*a*) dışsal diyalektiktir, ki bu hareketle hareketin kavranışı birbirinden farklıdır ya da (*b*) salt zekâmızın bir hareketi olmayıp bizzat şeyin doğasından, yani içeriğin arı Kavramından kaynaklanan şeydir. Birincisi, yerleşik olduğu sanılan her şeyin sarsılmasını sağlayan sebepleri ortaya koyup yeni bir ışık getirecek bir şekilde nesneleri görme tarzıdır; bunlar tümüyle dışsal sebepler de olabilir ve ileride bu diyalektikten Sofistleri ele alırken söz edeceğiz. Bununla birlikte, diğer diyalektik ise nesnenin içkin temaşasıdır; önceden bir hipotez, fikir veya mecburiyet olmaksızın, herhangi bir dışsal koşul, yasa veya neden altında olmadan kendisi için alınır; kendimizi tam olarak şeye yerleştirmemiz, nesneyi kendi içinde görmemiz ve sahip olduğu belirlenimler içinde ele almamız gerekir. Bu şekilde bakıldığında, kendisinde karşıt belirlenimler içerdiği ve böylece de dağılıp parçalandığı görülecektir; bu diyalektiği daha özel olarak antiklerde buluyoruz. Dış zeminlerden hareketle akıl yürütmede bulunan öznel diyalektik ılımlıdır, zira şunu teslim etmektedir: "Doğruda doğru olmayan şey var, yanlışta da gerçek." Gerçek diyalektik, nesnesine sanki sadece bir yanıyla eksikmiş gibi her ne olursa olsun hiçbir şey bırakmaz, zira nesne kendisini doğasının bütünlüğü içinde çözmektedir. Bu diyalektiğin sonucu hiçliktir, olumsuzdur; ondaki olumlu henüz görünmez. Bu gerçek diyalektiği Elealıların eseriyle ilişkilendirmek mümkündür. Gel gör ki, onların durumunda felsefi anlayışın gerçek anlamı ve niteliği büyük değildi, çünkü nesnenin çelişki yoluyla bir hiçlik olduğu olgusunun daha ötesine geçmemişlerdir.

Zenon'un madde diyalektiği günümüze dek çürütülmemiştir; şimdi bile onun ötesine geçmiş değiliz ve madde kesinsizlik içinde kalmaya devam etmektedir. Aristoteles'in *Fizik*'i üzerine yazarken Simplikios (s. 30) şunu söyler: "Zenon eğer *çok* varsa, büyük ve küçük olması gerektiğini kanıtlar; eğer büyükse *çok*un sayıca sonsuz olması gerekir" (ilgisiz sınır olarak çoklunun ötesine sonsuza geçmişe olmalıdır; ama sonsuz olan şey ise bundan böyle ne büyüktür ne de çok, çünkü *çok*un olumsuzlanışıdır). "Eğer küçükse hiçbir büyüklüğe sahip olamayacak kadar küçük olmalıdır," atomlar gibi. "O burada ne büyüklüğü, kalınlığı ne de kütlesi olan şeyin varolamayacağını gösterir. Zira eğer başka bir şeye eklenecek olsaydı bunun artmasına sebep olmazdı; yani hiçbir büyüklüğü olmasaydı ve oraya eklenseydi başkasının büyüklüğüne ilave edilemezdi ve dolayısıyla eklenen şey hiçliktir. Aynı şekilde, çıkarılacak olsaydı, başkası azalmış olmazdı ve dolayısıyla hiçliktir. Eğer varlığı olan şey varsa her bir varoluş zorunlulukla büyüklük ve kalınlığa sahiptir, birbirinin dışındadır ve biri diğerinden ayrıdır; aynı şey başka herhangi bir şey için de geçerlidir (περὶ τοῦ προὔχοντος [peri tou proukhontos]), çünkü onun da büyüklüğü vardır ve onda farklılaşan (προέξει αὐτοῦ τι [proeksei autou ti]) bir şey bulunmaktadır. Ama bir şeyi bir kez söylemekle tekrar tekrar söylemek aynı şeydir; onda hiçbir şey bir sonuncu olamayacaktır, ne de bir başkası bulunacaktır. Dolayısıyla, eğer çok varsa, küçük ve büyük olmalıdır; küçüktür, öyle ki hiçbir büyüklüğü yoktur; büyüktür, öyle ki sonsuzdur."

Aristoteles (Phys. VI. 9) bu diyalektiği daha öte açıklar: Zenon'un devinimi irdeleyişi her şeyden önce nesnel olarak diyalektiktir. Ama Platon'un *Parmenides*'inde bulduğumuz belli hususlar ona ait değildir. Zenon'un bilinci açısından, yalın hareketsiz düşüncenin ortadan kalkıp düşünen hareket haline geldiğini görüyoruz; Duyusal hareketle savaşması bakımından bunu kabul etmektedir. Diyalektiğin ilkin hareketle rastlaşmasının sebebi şudur ki, diyalektik bizzat bu harekettir ya da hareket bizzat varolan her şeyin diyalektiğidir. Şey kendini-hareket-ettirmesi bakımından diyalektiğini kendinde taşır ve hareket de bir başkası olmak demektir, kendini-feshetmedir. Aristoteles, Zenon'un eğer hareketi içsel bir çelişki taşıdığı için yadsıdığını söylüyorsa,

bundan hiçbir surette hareketin varolmadığının kastedildiğini anlamamak gerekir. Mesele hareketin olup olmaması, bu fenomenin varolup olmaması değildir; duyusal açıdan hareketin olduğu olgusu fillerin varlığı kadar kesindir; Zenon'un hareketi yadsımış olduğu bu anlamda kast edilmez. Tartışmalı nokta onun hakikatiyle ilgilidir. Bununla birlikte, hareket gerçekdışı sayılmaktadır, çünkü kavranışı bir çelişki içermektedir; o bununla onun gerçek hiçbir Varlığa yüklem olamayacağını demek istemiştir.

Zenon'un ifadelerine, ilk başta görüneceği gibi devinimin realitesine karşı yöneltilmiş olarak değil, hareketin nasıl zorunlulukla belirlendiğine işaret ediyor ve izlenmesi gereken seyri gösteriyor olarak bu bakış açısından bakmak gerekir. Zenon şimdi devinime karşı dört farklı argüman ortaya koyar; kanıtlar uzay ve zamanın sonsuz bölünebilirliğine dayanmaktadır.

(*a*) Argümanının ilk formu şudur: "Hareketin hiçbir hakikati yoktur, çünkü devinim içinde olan şeyin sona ulaşmadan önce ilkin yolun yarısına erişmesi gerekir." Aristoteles konuyu daha önce enine boyuna irdelemiş ve sonuçlandırmış olduğu için bunu bu kısa şekilde ifade eder. Bunu genel olarak uzayın sürekliliğinin önvarsayıldığına işaret ediyor olarak almak gerekir. Kendisini hareket ettiren şey belli bir sona ulaşmalıdır, bu yol bir bütündür. Bütünü geçmek için devinim içinde olan şeyin ilkin yarıyı geçmesi gerekir ve şimdi bu yarının sonunun son olduğu düşünülür; ama bu yolun yarısı da gene bir yarıya sahip olan bir bütündür ve ilkin bu yarının yarısına ulaşılmalıdır ve bu sonsuza kadar gider. Zenon burada uzayın sonsuz bölünebilirliğine ulaşmaktadır; uzay ve zaman mutlak olarak sürekli olduklarından bölünmenin durabileceği hiçbir nokta bulunmamaktadır. Her boyut (her zaman ve uzayın daima bir boyutu vardır) ölçülmesi gereken iki yarıma bölünebilir gene; ve elimizdeki uzay ne kadar küçük olursa olsun aynı durumlar yeniden ortaya çıkar. Hareket bu sonsuz uğraklardan geçme edimi olacaktır ve bu nedenle hiçbir zaman sona ermeyecektir; o halde devinim içinde olan şey sona ulaşamaz. Kinik Sinoplu Diyojen'in harekete karşı bu argümanları nasıl oldukça basit bir şekilde çürüttüğü bilinmektedir; konuşmadan, kalkıp etrafta gezi-

nerek bu argümanları eylem yoluyla yadsımıştır.[38] Ama sebepler söz konusu olduğunda tek geçerli çürütme sebeplerden türetilen çürütmedir; insanlar salt duyusal güvenceyle yetinmezler, anlamak da isterler. İtirazları çürütmek, geri çekilmeleri sağlandığında ve böylece artık ileri sürülemedikleri zaman olduğu gibi, onların var-olmayışını kanıtlamaktır; fakat devinimi Zenon'un düşündüğü gibi düşünmek gerekse de bu devinim teorisi daha da öteye taşınmalıdır.

Burada sahte sonsuz veya arı görünüşle karşılaşıyoruz, ki Felsefe bunun yalın ilkesini, ilk defa çelişkisi içinde gelişmiş olduğu şekliyle sahneye çıkan evrensel Kavram olarak tanıtlamaktadır; felsefe tarihinde bu çelişkinin bilincine de varılmaktadır. Hareket, bu arı fenomen, düşünülen bir şey olarak ortaya çıkar ve reel varlığı içinde –yani arı kendiyle-özdeşlik ve arı olumsuzluğun ayrımı içinde, süreklilikten ayırt edilmiş nokta– açıklanır. Bize göre, uzayın burası ile zamanın şimdisinin bir süreklilik ve uzunluk olarak görülmesi fikrinde hiçbir çelişki yoktur; ama Kavramları kendiyle-çelişir. Kendiyle-özdeşlik veya süreklilik mutlak uyuşmadır, tüm ayrımın, tüm olumsuzlamanın, kendi-için-varlığın yok edilişidir; buna karşılık nokta ise arı kendi-için-varlıktır, mutlak öz-ayrımdır, tüm özdeşliğin ve farklı olanla tüm bağıntının yok edilişidir. Gelgelelim bunun ikisi uzay ve zamanda bire yerleştirilmektedir; uzay ve zaman öyleyse çelişkidir; ilk olarak hareketteki çelişkiyi göstermek gerekir, çünkü harekette karşıt olan şey sıradan tasarımlar açısından kaçınılmazcasına belirtiktir. Hareket tam da uzay ve zamanın realitesidir ve bu göründüğü ve belirtik kılındığı için görünüşteki çelişki tanıtlanmaktadır ve Zenon'un farkına vardığı da bu çelişkidir. Uzayın sürekliliğinde yer alan ikiye bölme sınırlaması mutlak sınırlama değildir, çünkü sınırlanmış olan gene sürekliliktir; bununla birlikte, bu süreklilik gene mutlak değildir, çünkü karşıtın, ikiye bölme sınırlamasının onda sergilenmesi gerekir; sürekliliğin sınırlanması henüz böylelikle kurulmuş değildir, yarı da hâlâ süreklidir ve bu sonsuza kadar gider. "Sonsuza kadar" derken, oraya kadar erişemeyecek olan sıradan tasarımın dışındaki bir öteyi koyarız önümüze. Kuşkusuz sonu gelmez bir gidiştir, ama Kavramda mevcuttur, bir

[38] Dig. Laert. VI. 39., Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. III. 8, 66.

karşıt belirlenimden diğerlerine, süreklilikten olumsuzluğa, olumsuzluktan sürekliliğe bir ilerlemedir; ama her ikisi de önümüzdedir. Bu uğraklardan süreç içinde olana gerçek denebilir; Zenon ilkin hiçbir sınırlı uzaya nihai olarak ulaşılamayacak bir şekilde sonsuz ilerlemeyi öne sürmektedir ya da Zenon ilerlemeyi bu sınırlama içinde tutmaktadır.

Aristoteles'in bu çelişki için sunduğu genel açıklama, uzay ve zamanın sonsuza dek bölünebilir olmayıp sadece bölünebilir olduğudur. Ama şimdi görünür ki, bunlar bölünebilir oldukları –gizillik açısından– için edimsel olarak da sonsuza dek bölünmelidirler, yoksa sonsuza dek bölünemezlerdi. Aristoteles'in açıklamasını çürütmeyc uğraşan sıradan insanın genel yanıtı budur. Bayle (Tom. IV. Art. Zenon, not. E) böylece Aristoteles'in yanıtı hakkında şunları söyler: Bu "pitoyable: C'est se moquer du monde que de se servir de cette doctrine; car si la matiere est divisible à l'infini, elle contient un nombre infini de parties. Ce n'est donc point un infini en puissance, c'est un infini, qui existe réellement, actuellement. Mais quandmême on accorderait cet infini en puissance, qui deviendrait un infini par la division actuelle de ses parties, on ne perdrait pas ses avantages; car le mouvement est une chose, qui a la même vertu, que la division. Il touche un partie de l'escape sans toucher l'autre, et il les touche toutes les unes après les autres. N'est-ce pas les distinguer actuellement? N'est-ce pas faire ce que ferait un géomètre sur une table en tirant des lignes, qui désignassent tous les demi-pouces? Il ne brise pas la table en demi-pouces, mais il y fait néanmoins une division, qui marque la distinction actuelle des parties; et je ne crois pas qu'Aristote eut voulu nier, que *si* l'on tirait une infinité de lignes sur un pouce de matière, on n'y introduisît une division, qui réduirait en infini actuel ce qui n'etait selon lui qu'un infini virtuel."* Buradaki *ise* iyi! Bölünebilirlik gizillik açısından ev-

* Acınacak bir durum: Bu, söz konusu öğretiye hizmet etmekten çok dünyayı dikkate almamaktır; çünkü madde sonsuz bölünebiliyorsa, sonsuz sayıda parça içerir. O halde bu hiç de erkte bir sonsuzluk değil, gerçek, edimsel bir sonsuzluktur. Ancak, parçalarının edimde bölünmesiyle sonsuz olacak bu erkteki sonsuzluk kabul edildiğinde de, avantaj yitirilmiş olmaz; çünkü devinim bölünmeyle aynı özelliğe sahiptir. Devinen şey sütunun bir parçasına diğerine değmeksizin değer ve her bir parçasına diğerlerinden sonra değer. Bu parçaları edimde ayırmak değil midir? Bu doğrularla tüm yarım ölçüleri çizen bir geometricinin sayfa üzerinde yaptığıyla aynı şey değil midir? Sayfayı yarım ölçülere bölmez, fakat parçaların edimsel ola-

renseldir; sürekliliğin yanı sıra olumsuzluk veya onda koyulan –ama kendinde ve kendi için varoluş olarak değil nokta olarak koyulan– nokta söz konusudur. Maddeyi sonsuza dek bölebilirim, ama bunu ancak yapabilirim; gerçekte onu sonsuza dek bölmem. Bu sonsuzdur, uğraklarının hiçbir realitesi yoktur. Kendinde birinin ya da diğerinin –mutlak sınırlama veya mutlak süreklilik– öteki uğrak ortadan kaybolacak şekilde edimsel olarak varoluşa gelmesi asla meydana gelmez. İki mutlak karşıt vardır, ama bunlar uğraklardır, yani yalın Kavramda veya evrenselde, isterseniz düşüncede; zira düşüncede, sıradan tasarımda ortaya konan şey aynı anda hem vardır hem yoktur. İster genel olarak ister tasarımın bir imgesi olarak tasarlanan şey bir şey değildir; hiçbir Varlığı yoktur, ama aynı zamanda hiçlik de değıldir.

Uzay ve zaman ayrıca, *nice* olarak, sınırlı bir uzam oluşturur ve böylece ölçülebilir; nasıl ki uzayı gerçekte bölmüyorsam, devinim içinde olan cisim de bölünmez. Uzayın bölünmüş olarak bölümlenişi mutlak süreksizlik [*Punktualität*] değildir, arı süreklilik de bölünmemiş ve bölünemez olan değildir; aynı şekilde zaman da arı olumsuzluk veya süreksizlik değildir, tersine süreklilıktir de. Her ikisi de Kavramların sıradan tasarım açısından realite taşıdığı devinimde belirtiktir – zaman olarak arı olumsuzluk, uzay olarak süreklilik. Devinimin tam da kendisi karşıtlıktaki bu edimsel birliktir ve her iki uğrağın bu birlik içindeki dizilişidir. Devinimi kavramak, onun özünü Kavram formunda, yani olumsuzlukla sürekliliğin birliği olarak ifade etmektir; ama onlarda ne süreklilik ne de ayrıklık gerçek varoluş olarak sergilenebilir. Eğer uzay ve zamanı sonsuza dek bölünmüş olarak tasarlarsak, bir noktalar sonsuzluğuna sahip oluruz, ama süreklilik onları kapsayan bir uzay olarak orada mevcuttur: Gelgelelim Kavram olarak süreklilik, tüm bunların aynı olması ve böylece gerçekte noktalar gibi birbirinden ayrı görünmemeleridir. Ama bu her iki uğrak da kendilerini varolan olarak gösterirler; ilgisiz olarak sergilenirlerse bundan böyle Kavramları değil varoluşları koyulmuş olur. Varolan olarak onlarda olumsuzluk sınırlı bir büyüklüktür ve onlar sınırlı uzay ve zaman ola-

rak ayrıştırıldığı bir bölme işlemi yapar; bir madde parçasının üzerine sonsuz sayıda doğru çizilir *ise*, Aristoteles'in, gizil bir sonsuzluktan ibaret olduğunu düşündüğü şeyin böylelikle edimsel sonsuzluğa indirgendiği bir bölme işlemi yapılmadığına karşı çıkacağını sanmam.

rak varolurlar; edimsel hareket sonsuz uzay ve sonsuz zaman yoluyla değil, sınırlı bir uzay ve sınırlı bir zaman yoluyla ilerlemedir.

Devinim içinde olan şeyin yarıya erişmesi gerektiğini söylemek sürekliliğin önesürülmesi demektir, yani salt olanak olarak bölünme olanağıdır; bu öyleyse ne kadar küçük olursa olsun her uzayda daima mevcuttur. Yarıya erişilmesi gerektiğinin açık olduğu söylenir, ama bunu söylemekle ona asla erişilemeyeceği de dahil olmak üzere her şeye izin verilmiş olur; zira bunu bir durumda söylemek onu sonsuz kere söylemekle aynıdır. Buna karşılık, büyük bir uzayda yarıya izin verilebileceğini demek isteriz, ama bir yerde ikiye bölmenin olanaklı olamayacağı kadar küçük bir uzaya, uzay olmayan bölünmez, sürekli-olmayan bir uzaya ulaşmamız gerektiğini düşünürüz. Bununla birlikte bu yanlıştır, çünkü süreklilik zorunlu bir belirlenimdir; hiç şüphe yok ki uzayda bir en küçük, yani sürekliliğin bir olumsuzlanışı vardır, ama olumsuzlama tamamen soyut bir şeydir. İşaret edilen bölümlemeye, yani sürekli sonsuza dek bölmeye soyut bağlılık da keza yanlıştır, çünkü bir yarım tasarımında sürekliliğin kesintiye uğratılması yer almaktadır. Uzay sürekli olduğu için uzayın yarısı olmadığını söylememiz gerekir; bir parça tahta ikiye kırılabilir, ama uzay değil, uzay yalnızca hareket içinde vardır. Aynı şekilde denebilir ki, uzay sonsuz sayıda noktalardan, sonsuzca çok sınırlardan oluşmaktadır ve dolayısıyla da geçilemez. İnsanlar bölünmez bir noktadan bir diğerine geçebileceklerini düşünürler, ama böylelikle daha öteye gitmezler, çünkü bunlar sınırsız sayıdadır. Süreklilik karşıtına, belirsiz bir sayıya bölünür; eşdeyişle, süreklilik kabul edilmezse devinim de olmaz. Ulaşılıyorsa mümkün olduğunu veya sürekli olmadığını söylemek yanlıştır, çünkü hareket bağıntıdır. Öyleyse sürekliliğin sonsuz bölmenin önvarsayılmış olanağı olduğu söylendiği zaman, süreklilik hipotezden ibarettir; ama bu süreklilikte sergilenen şey sonsuzca çok, soyut olarak mutlak sınırların varlığıdır.

(b) Aynı zamanda sürekliliğin önvarsayılması ve bölmenin belirimi olan ikinci kanıt "Hızlı Aşil" olarak adlandırılır. Antikler duyusal tasarımlara güçlük çıkartmaya bayılırlardı. Bir yönde hareket eden biri önde, diğeri belli mesafede onu takip eden ve birinciden hızlı olan iki

cisimden ikincisinin birinciyi geçeceğini biliriz. Gel gör ki Zenon "Yavaş olanın hızlı olan tarafından asla geçilemeyeceğini" söylemektedir. Bunu da şöyle kanıtlıyor: "İkincisi, takip edilenin belli bir sürenin başında hareket ettiği yere ulaşmak için belli bir zaman aralığına gerek duyar." Böylece ikincinin birincinin olduğu noktaya ulaştığı zaman sırasında, birinci ikincinin gene bu sürenin bir kısmında geçmek zorunda olduğu yeni bir yere gitmiştir ve bu şekilde bu sonsuza kadar gider.

c d e f g

B A

Örneğin, B bir saatte iki mili (c d), A ise bir mili (d e) geçmektedir; eğer birbirlerinden iki mil (c d) uzaklaşırlarsa, B bir saatte A'nın saatin başında olduğu yere ulaşır. Sonraki yarım saatte B, A'nın geçtiği bir millik (d e) mesafeyi geçerken, A yarım mil daha ileri gitmiştir ve bu sonsuza kadar gider. Geriden geldiği uzay aralığını geçmesinde daha hızlı devinim ikinci cismin hiçbir işine yaramaz: Yavaş cisim çok küçük de olsa bir ilerleme sağlamak üzere daima onun gerek duyduğu zaman avantajına sahiptir; sürekli bölünmeden ötürü de bu hiçbir zaman tamamen ortadan kalkmaz.

Aristoteles bundan söz ederken bunu kısaca şöyle ifade eder: "Bu kanıt da aynı sonsuz bölünebilirliği öne sürer, ama doğru değildir, çünkü hızlı olan, geçilecek sınırlar ona temin edilmişse eğer, yavaş cismi geçecektir." Bu yanıt doğrudur ve söylenebilecek her şeyi içermektedir; eşdeyişle bu tasarımda birbirinden ayrılan iki zaman süresi ve iki mesafe söz konusudur, yani bunlar birbirleriyle ilişkilerinde sınırlıdırlar; buna karşılık, zaman ve uzayın sürekli olduğunu kabul edersek –öyle ki, iki zaman süresi ve uzayın noktaları sürekli olduklarından birbirleriyle ilişkilidir– bunlar iki olmalarına karşın iki değil özdeştirler. Sıradan dilde şunu söylediğimizde meseleyi en kolay şekilde çözeriz: "İkinci daha hızlı olduğu için yavaş olanla aynı zamanda daha büyük bir mesafeyi kat eder; böylece birincinin başladığı yere gelebilir ve daha da öteye geçebilir." B ilk saatin sonunda d'ye ve A da e'ye ulaştıktan sonra, A bir ve aynı sürede, yani ikinci saatte e g mesafesini, B de d g mesafesini geçer. Ama bir olması gereken bu zaman

süresi, B'nin d e'yi kotardığı ve B'nin de e g'yi geçtiği süreye bölünebilir. A, e f mesafesini geçmesini sağlayan birinci olma avantajına sahiptir, öyle ki A, B'nin e'de olduğu aynı sürede f'dedir. Aristoteles'e göre üstesinden gelinecek, anlaşılması gereken sınırlama o halde zaman sınırlamasıdır; o sürekli olduğu için, güçlüğü gidermek için iki zaman aralığına bölünebilir şeyin bir olarak –ki, bunda B d'den e'ye ve e'den g'ye, A ise a g mesafesini geçmektedir– kavranması gerektiği söylenmelidir. Devinimde, uzaydaki iki noktanın yanı sıra iki süre de aslında birdir.

Eğer devinimi kendimiz için açıklığa kavuşturmak istiyorsak, cismin bir yerde olduğunu ve sonra da başka bir yere gittiğini söyleriz; hareket ettiği için artık birinci yerde değildir, ama henüz ikincide de değildir; eğer ikisinden birinde olsaydı hareket etmiyor olurdu. Öyleyse nerededdir? Eğer ikisinin arasında olduğunu söylersek bu hiçbir şey ifade etmeyecektir, zira eğer her ikisinin de arasında olsaydı bir yerde olmuş olurdu ve bu da aynı güçlüğe neden olur. Fakat hareket bu yerde olmak ve bu yerde olmamak ve dolayısıyla her ikisi de olmak demektir; devinimi olanaklı kılan uzay ve zamanın sürekliliğidir bu. Zenon yaptığı çıkarımda bu her iki noktayı zorlama bir karşıtlık içine sokmuştur. Zaman ve uzayın ayrıklığını da kabul ederiz, ama sınırların aşılması onlar için sağlanmış olmalıdır –yani, sınırların varolmayan olarak veya bölünmüş zaman süreleri olarak sergilenişi, ki aynı zamanda bölünmemişlerdir. Tasarımlarımızda Zenon'un diyalektiğinin dayandığı gibi belirlenimler buluruz; istemeye istemeye de olsa, bir sürede iki uzay mesafesinin geçildiğini söylemek durumunda kalırız, ama hızlı olanın iki zaman uğrağını bir uğrakta kavradığını söyleyemeyiz; bunun için, belli bir uzayı sabitleriz. Ama yavaş olanın önceliğini kaybedebilmesi için bir zaman uğrağı ve dolaylı olarak da uzay uğrağı avantajını kaybettiği söylenmelidir.

Zenon, sonuçlarının bütününde, sınırı, bölünmeyi, uzay ve zamandaki ayrıklık uğrağını zorla dayatılan tek öğe haline getirir ve dolayısıyla çelişkiye varır. Güçlük düşünceyi alt edecektir, zira güçlüğe sebep olan şey daima yalnızca düşüncedir, çünkü bir nesnenin, ayrımlarında gerçekte birleşik olan uğraklarını ayrı tutar. Düşüş'e yol

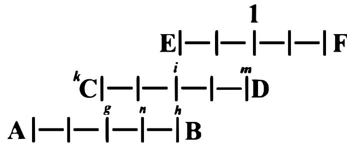
açmıştır, çünkü iyinin ve kötünün bilgi ağacından yemiştir, fakat aynı zamanda bu kötülüklerin de çaresidir.

(c) Üçüncü form Aristoteles'e göre şu şekildedir– Zenon şöyle diyor: "Uçan ok durmaktadır, şu sebepten ötürü ki, devinim içinde olan şey daima kendiyle-aynı Şimdi ve kendiyle-aynı Burası içindedir –ayırt edilemezler içinde. Burada ve burada ve buradadır. Ok hakkında onun hep aynı olduğu söylenebilir, çünkü hep aynı uzayda ve aynı zamandadır; uzayının ötesine geçmez, başka bir uzaya, yani daha küçük ya da daha büyük bir uzaya girmez. Gelgelelim buna biz devinim değil, durgunluk diyoruz. Burada'da ve Şimdi'de "başkası" olma feshedilir, sınırlama gerçekten de saptanmıştır ama sadece uğrak olarak; genel olarak Burada'da ve Şimdi'de hiçbir farklılık olmadığı için süreklilik burada türlülüğe salt inanç karşısında baskın hale getirilir. Her bir yer farklı bir yerdir ve dolayısıyla da aynıdır; gerçek, nesnel farklılık bu duyusal ilişkilerde değil, tinsel ilişkilerde ortaya çıkar.

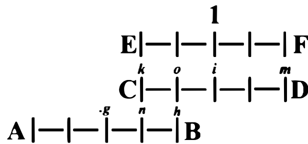
Bu mekanikte de açıktır; iki cisimden hangisinin hareket ettiği sorusu karşımıza çıkar. Hangisinin hareket ettiğine karar vermek için ikiden fazla –en az üç– yer gerekir. Gelgelelim şunu, devinimin açık bir şekilde göreli olduğunu söylemek doğrudur; mutlak uzayda, örneğin gözün duruyor mu yoksa hareket ediyor mu olduğu tamamen aynı şeydir. Ya da, Newton'un ortaya atmış olduğu bir önermeye göre, eğer iki cisim bir çemberde birbirinin etrafında hareket ediyorsa, biri duruyor mu, yoksa ikisi de hareket ediyor mu diye sorulabilir. Newton buna dışsal bir durum aracılığıyla karar vermeye çalışır. Bir geminin içinde geminin deviniminin karşıtı yönde yürüyorsam, bu, gemiye, devinime göredir ve başka her şeye, durgunluğa göredir.

İlk kanıtların her ikisinde de ilerlemede süreklilik üstünlüğe sahiptir; hiçbir mutlak sınır olmayıp, sınırların aşılması söz konusudur. Burada karşıt saptanmaktadır; başka bir şeye geçiş olmaksızın mutlak sınırlama, sürekliliğin kesilmesi; ayrıklık önvarsayılırken süreklilik de sürdürülmektedir. Aristoteles bu kanıta dair şunu söyler: "Zamanın Şimdi'den oluştuğunun doğru farz edildiği olgusundan doğmaktadır; zira bu kabul edilmezse, bu sonuçlar çıkmayacaktır."

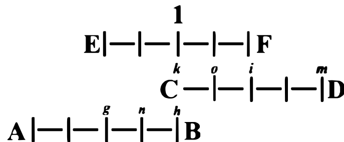
(d) "Dördüncü kanıt", diye devam eder Aristoteles, "benzer bir cismin yanındaki mesafede, biri mesafenin sonundan diğeri ortadan eşit hızla zıt yönlerde hareket eden benzer cisimlerden türetilmektedir. Bundan zorunlu olarak zamanın yarısının zamanın iki katına eşit olduğu sonucu çıkar. Safsata şuna, Zenon'un hareket eden cismin yanındaki şeyin ve duran cismin yanındaki şeyin eşit hızla eşit zamanda eşit mesafeyi geçtiğini varsaymasına dayanır ki gerçek değildir."



(A B) çizelgesi gibi belli bir uzayda, onunla ve birbiriyle eşit uzunlukta iki cisim varsayalım. Bunlardan birinin (C D) sonu (C) çizelgenin ortasına (g) uzanıyor olsun ve aynı yönde olan diğeri de (E F) çizelgenin anca sonuna değen bir noktaya (E) sahip olsun. Bunların karşıt yönlerde hareket ettiğini ve birincinin (C D) çizelgenin sonuna (h) bir saatte ulaştığını varsayacak olursak, birinin iki kat zamanda (g h) geçtiği aynı uzayı (i k) diğerinin yarı zamanda geçtiği sonucu doğacaktır; dolayısıyla da yarım iki kata eşittir. Eşdeyişle, bu ikincisi (diyelim ki, 1. Noktada) ilk C D'nin bütününden geçmektedir. İlk yarım saatte 1 m'den i'ye geçerken, k ise sadece g'den n'ye geçmektedir.



İkinci yarım saatte 1 o'dan k'ya geçer ve tümüyle m'den k'ya ya da mesafenin iki katını geçmiş olur.



Bu dördüncü form, karşıt devinimde bulunan çelişkiyle ilgilidir; ortak olan tümüyle tek bir cisme verilir, buna karşın o da sadece kendisi için bölünür. Burada bir cismin kat ettiği mesafe her ikisinin kat ettiği mesafenin toplamıdır; mesela, ben iki fit doğuya gittiğimde ve bir başkası da aynı noktadan iki fit batıya gittiğinde birbirimizden dört fit uzaklaşmış oluruz; hareket edilen mesafede her ikisi de pozitiftir ve dolayısıyla da birbirine eklenmek zorundadır. Ya da eğer iki fit ileriye ve iki fit de geriye gitmişsem, her ne kadar dört fit yürümüş olsam da başladığım yerden hareket etmemişimdir; devinim öyleyse sıfırdır, çünkü ileriye ve geriye gitmekle bir karşıtlık doğar ki, kendisini ortadan kaldırmaktadır.

Zenon'un diyalektiği budur; o bizim uzay ve zaman fikirlerimizin içerdiği belirlenimlerin bilgisine sahipti ve bunları çelişkileri içinde göstermişti; Kant'ın antinomileri Zenon'un burada yaptıklarından daha fazlasını yapmazlar. Elea diyalektiğinin genel sonucu, tıpkı Kantçı felsefenin "sadece görünüşleri biliyoruz"da sonuçlanması gibi, "hakikat birdir, başka hiçbir şey gerçek değildir" olmuştur. Bu ilke bütününde şununla aynıdır: "Bilginin içeriği görünüşten ibaret olup hakikat değildir," ama aynı zamanda büyük bir fark da bulunmaktadır. Başka bir deyişle, Zenon ve Elealılar önermeleriyle şuna işaret etmişlerdir: "Çoklu formlarıyla birlikte duyusal dünya kendinde sadece görünüştür ve hiçbir hakikati yoktur." Ama Kant bunu demek istemez, zira şunu öne sürmektedir: "Düşüncemizin etkinliğini dış dünyaya uyguladığımız için onu görünüş olarak oluştururuz; dışarıda olan ilkin bizim oraya bir belirlenimler kümesi yerleştiriyor olmamızdan ötürü hakikatsiz olur. O bu nedenle sadece bizim bilgimiz, tinsel olan, görünüştür; dünya kendinde mutlak hakikattir; onu bozan sadece bizim eylemimizdir, eserimiz bir işe yaramaz." Bilginin hiçbir değeri olmadığına inanma konusunda aşırı tevazu gösterir; ama İsa "Serçelerden daha iyi değil misiniz" der ve düşünüyor olduğumuz ölçüde öyleyizdir de; duyusal olaraksa serçeler kadar iyi ya da kötüyüzdür. Zenon'un diyalektiği bu modern diyalektikten daha büyük bir nesnelliğe sahiptir.

Zenon'un diyalektiği Metafizik ile sınırlıdır; daha sonra Sofistlerle genelleşmiştir. Kendisini Leukippos'ta ve diğer yandan da Sofistlerde sürdüren Elea okulunu burada geride bırakıyoruz; Sofistler Ele-

acı kavrayışları tüm realiteye genişletip ona bilinç ilişkisi vermiştir, sonraları Kavramı soyutlaması içinde geliştirmiş olan Leukippos ise bunun bilince karşıt olan fiziksel bir uygulanışını gerçekleştirir. Bizi ilgilendirmeyen başka Elealılardan da söz edilmektedir ve bu Tennemann'a şaşırtıcı gelir. Şöyle diyor (Cilt I., s. 190): "Elea okulunun öğrenci bulması beklenmedik bir şeydir, fakat Sextus, Xeniades'in adını anmaktadır."

Herakleitos

Eğer Mutlağı düşünce olarak anlamamış olan İyonyalıları ve keza Pythagorasçıları bir yana bırakacak olursak, elimizde Elealıların arı Varlığı ve tüm sonlu ilişkileri yadsıyan diyalektik kalmaktadır. Elealılar açısından düşünce bu tür belirlenimlerin bir sürecidir; kendinde dünya görünüştür ve bir tek arı Varlık gerçektir. O halde Zenon'un diyalektiği içeriğin kendisinde yatan belirlenimleri yakalamaktadır, ama şöyle ki, temaşacı özneye dayandığı ölçüde öznel diyalektik olarak da adlandırılabilir ve *bir*, diyalektik hareketten yoksun olduğunda, soyut özdeşliktir. Öznedeki hareket olarak diyalektikten sonraki adım, diyalektiğin zorunlu olarak nesnel olması gerektiğidir. Aristoteles şayet değişim Varlıktan hareketle anlaşılamayacağı için Thales'i devinimi ortadan kaldırmakla suçluyorsa ve keza Pythagorasçı sayılardaki ve şeylerin pay aldığı tözler olarak alınan Platoncu İdealardaki edimsel olanı gözden kaçırıyorsa, en azından Herakleitos mutlaktan tam da bu diyalektik süreci anlamaktadır. Diyalektik öyleyse üç-yanlıdır: (*a*) Dışsal diyalektik: şeyin ruhuna erişmeksizin tekrar tekrar işe koyulan akıl yürütme; (*b*) nesnenin içkin diyalektiği: ama öznenin temaşası içerisine düşmektedir; (*g*) ilke olarak diyalektiğin kendisini alan Herakleitos'un nesnelliği. Gereken ve Herakleitos'un gerçekleştirmiş olduğu ilerleme, ilk dolaysız düşünce olarak Varlıktan ikinciye, Oluş kategorisine ilerleyiştir. İçinde karşıtların birliği söz konusu olduğundan, bu ilk somuttur, Mutlaktır. O halde Herakleitos'ta spekülatif form içindeki felsefi İdea'yla karşılaşıyoruz; Parmenides'le Zenon'un akıl yürütmesi ise soyut anlaktır. Herakleitos'a bu nedenle derin bir filozof olarak genel bir saygı gösterilmiş ve hatta o bundan ötürü yerilmiş-

tir. Kara burada görünüyor; Herakleitos'un hiçbir önermesi yoktur ki *Mantık*'ımda benimsemiş olmayayım.

Diogenes Laertios (IX. 1) Herakleitos'un kendisini 69. Olimpiyat (m.ö. 500) sıralarında gösterdiğini ve Efesli olduğunu, bir ölçüde Parmenides'le çağdaş olduğunu söyler: Filozofların kamu işlerinden ve ülke çıkarlarından ayrılıp geriye çekilme sürecini başlatmış ve çevresinden uzaklaşarak kendisini tümüyle Felsefeye adamıştır. Öyleyse önümüzde üç aşama durmaktadır: (*a*) Devlet adamı, yönetici ve yasa-koyucu olan yedi bilge; (*b*) Pythagorasçı aristokratik birlik; (*g*) salt kendi uğruna bilime duyulan ilgi. Herakleitos'un yaşamıyla ilgili olarak, Efesli hemşehrileriyle olan ilişkilerinden başka pek bir şey bilinmemektedir ve Diogenes Laertios'a göre (IX. 15, 3) bunlar çoğunlukla hemşehrilerinin onu küçümsedikleri, fakat onun da çok daha ciddi biçimde onları küçümsediği gerçeğine dayanıyordu –her insanın kendisi için varolduğu ve başka herkesi küçümsediği günümüzde de karşılaştığımız bir ilişki. Kalabalığı hor görme ve kalabalıktan ayrılma duygusu bu asil karakter durumunda ise halkının sıradan fikirlerinin ve yaşamının sapkınlığı konusundaki derin duygularından ileri gelmektedir; bunlarla ilgili olarak değişik vesilelerle kullanılmış olan tek tük ifadeler halen korunmaktadır. Cicero (Tusc. Quaest. V. 36) ve Diogenes Laertios (IX. 2) Herakleitos'un şunu söylediğini anlatır: "Efeslilerin hepsi de büyür büyümez boyunlarının kırılmasını hak ediyor, kent böylece sadece küçüklere kalacaktır" (şimdilerde insanlar yönetmeyi sadece gençlerin bildiğini söylüyorlar), "çünkü aralarından en iyisini, dostu olan Hermodoros'u sürmüşler ve bunu yapmanın sebebi olarak da, aralarından hiçbirinin diğerlerinden daha üstün olmaması gerektiğini ve herhangi biri böyle ise eğer, başka bir yerde ve başkalarının arasında olması gerektiğini göstermişlerdir." Büyük insanlar aynı sebepten ötürü Atina Demokrasisinde de sürgüne gönderilmiştir. Diogenes şunu ekler: "Hemşehrileri ondan kamu işlerinin idaresinde yer almasını istemiş, ama o bunu geri çevirmiş, çünkü onların anayasasından, yasalarından ve yönetiminden hoşlanmıyordu." Proklos (T. III. ss. 115, 116, ed. Cousin) da şunu der: "Asil Herakleitos halkı anlayıştan ya da düşünceden yoksun olmakla suçlamıştır. 'Nedir ki onların anlayışı ya da sağgörüsü? Onların çoğu kötü, çok

azı iyidir.'" Diogenes Laertios (IX. 6) başkaca şunu söyler: "Antisthenes, Herakleitos'un büyüklüğünün kanıtı olarak, krallığını kardeşine bıraktığını aktarır." Hakikat ve doğru diye saygı duyulan şeye yönelik küçümsemesini en güçlü biçimde ifade ettiği Diogenes'in (IX. 13, 14) bize ulaştırmış olduğu bir mektupta Herakleitos, Darius Hypastes'in "kendisini Grek bilgeliğiyle –çünkü onun Doğa üzerine eseri oldukça etkili bir dünya teorisi içermektedir, fakat birçok pasaj anlaşılmazdır– tanıştırmak üzere yanına gelip neyin açıklama gerektirdiğini ona açıklaması" (Herakleitos'un düşünce tarzı aynı zamanda Doğulu ise, bu kuşkusuz pek olası değildir) davetine şu yanıtı vermiş olduğu söylenir: "Bütün ölümlü insanlar hakikatten ve adaletten sapar ve kötücül anlayışlarından ötürü de aşırı ve boş sanılara kapılırlar. Oysa ben tüm kötülüğü silip attığım ve peşime düşen zapt edilemez kıskançlık ve yüksek makam hevesinden uzak durduğum için Pers ülkesine gelmeyeceğim. Azla yetinir, kendi halimde yaşarım."

Herakleitos'un yazmış olduğu tek eserinin başlığı, Diogenes'in anlattığına göre, kimilerince "Musalar" olarak, kimilerince "Doğa Üzerine" olarak ifade edilmekteydi; o bu eserini Efes'teki Diana tapınağına emanet etmiştir. Modern zamanlara kadar da muhafaza edilmiş gibi görünüyor; bize ulaşmış olan fragmanlar Stephanus'un *Poësis philosophica* eserinde bir araya getirilmiştir (s. 129). Bu fragmanları Schleiermacher da derlemiş ve karakteristik bir şekilde düzenlemiştir. Başlık "Eserinin fragmanlarıyla sunulan ve antiklerin tanıklığına göre Efesli Karanlık Herakleitos" şeklindedir ve şu eserde bulunmaktadır: Wolf ve Buttmann, *Museum of ancient Learning*, Cilt I, Berlin, 1807, ss. 315-533. Yetmişüç sayfa yer verilmiştir. Kreuzer daha eleştirel bir şekilde ve dilbilgisine dayanarak Herakleitos çalışmayı ummuştu. Özellikle de dilbilimcilerden olmak üzere daha tam bir derleme oluşturmuştur; fakat zaman yokluğundan ötürü bunu tamamlamak üzere genç bir araştırmacıya bırakmıştır ve bu kişi de ölünce derleme hiçbir zaman kamu önüne çıkamadı. Bu tür derlemeler kural gereği haddinden fazladır: Eğitici birçok şey içerirler ve okunmaktan çok kolayca yazılırlar. Herakleitos anlaşılmaz olarak görülmüştür ve aslında bundan ötürü de övülmektedir; onun için ayrıca σκοτεινός [skoteinos] (karanlık) adı da kullanılmaktadır. Cicero (De Nat. Deor. I. 26; III.

14; De Finib. II. 5), sıklıkla yaptığı gibi, yanlış bir fikri benimser; Herakleitos'un kasten anlaşılmaz bir şekilde yazdığını düşünür. Gel gör ki böyle bir tasarı oldukça sığ olurdu ve Cicero'nun Herakleitos'a atfettiği sığlık da gerçekte bizzat kendi sığlığından başka bir şey değildir. Herakleitos'un anlaşılmazlığı daha ziyade kurallara uygun bir şekilde yazmayı umursamamanın ve eksik dilbilgisinin bir sonucudur; bu anlaşılmazlığı dilbilgisi açısından noktalama eksikliğine atfeden Aristoteles böyle düşünüyordu (Rhet. III. 5): "Kelimenin ondan önce gelene mi yoksa sonra gelene mi ait olduğunu bilemiyoruz." Demetrios da aynı fikirdedir (De Elocutione, 192, s. 78, ed. Schneider). Diogenes Laertios'un aktardığına göre (II. 22; IX. 11-12), Sokrates bu kitap hakkında şunu söylemiştir: "Ondan anladığı şey mükemmeldi ve anlamadığı şeyin de iyi olduğuna inanıyordu, ama içinden geçebilmek için dinç (Δηλίου [Dēliou]) bir yüzücü olmak gerekir." Gelgelelim, bu felsefenin anlaşılmazlığı esas olarak derin spekülatif düşünce içermesinden kaynaklanır; Kavram, İdea anlak için yabancıdır ve matematiği oldukça basit bulsa da onu kavrayamaz.

Platon Herakleitos'un felsefesini büyük bir özenle incelemiştir; eserlerinde ondan çokça alıntı yapıldığını görüyoruz ve ilk felsefe eğitimini de tartışmasız bir şekilde bu kaynaktan edinmiştir, öyle ki Herakleitos Platon'un öğretmeni olarak görülebilir. Hippokrates de keza Herakleitos okulunun bir filozofudur. Herakleitos'un felsefesinden bize ulaşmış olanlar başta oldukça çelişkili görünür, fakat Kavramın kendini gösterdiğini ve derin refleksiyonlarda bulunan bir insanın ortaya çıktığını görüyoruz. Zenon karşıt yüklemleri feshetmeye başlamış ve hareketteki karşıtlığı, sınırlamanın öne sürülüşünü ve gene bunun feshini göstermiştir; Zenon sonsuzu ifade etmişti, ama gerçek olmayanla çelişkisi bakımından, yalnızca olumsuz yanından. Herakleitos'ta bilginin olabildiğince tamlığını, İdea'nın bir bütünlüğe tamamlanışını görüyoruz; bu ise felsefenin başlangıcıdır, çünkü İdea'nın özünü, sonsuzun Kavramını, gizil ve etkin varoluşu varolan şey olarak, karşıtların birliği olarak ifade etmektedir. Platon'un ve Aristoteles'in İdea'sı da olan, tüm filozoflarda günümüze dek hep aynı kalmış İdea'nın tarihi Herakleitos'a dayanmaktadır.

1. Aristoteles'in anlattığına göre (Metaph. IV. 3 ve 7), evrensel ilke hakkında bu gözüpek zihin ilkin şu büyük sözü söylemektedir: "Varlık ve varolmayan aynıdır; her şey vardır ve aynı zamanda yoktur." Hakikat sadece ayrı karşıtların ve hatta varlık ve varolmayanın arı karşıtlığının birliği olarak vardır; buna karşın, Elealılarda ise bir tek Varlığın hakikat olduğu yönünde soyut bir anlayış görüyoruz. Biz, Herakleitos'un ifadesini kullanmak yerine, Mutlağın varlık ile varolmayanın birliği olduğunu söyleriz. Bu önermeyi "Varlık vardır ve aynı zamanda yoktur" şeklinde anlarsak pek anlamlı görünmez, tersine, tam olumsuzlamayı ve düşünce yoksunluğunu işaret ediyor gibi görünür. Gelgelelim ilkenin anlamını daha iyi veren başka bir cümlemiz daha var. Herakleitos şöyle diyor: "Her şey akış halindedir; hiçbir şey kalıcı olmayıp hiç aynı kalmaz." Platon Herakleitos'a ilişkin daha başka şunu söyler: "O, şeyleri bir ırmağın akışı ile karşılaştırır: Aynı akıntıya kimse iki kere giremez,"[39] çünkü akmaktadır ve başka sular karışmaktadır. Aristoteles (Met. IV. 5) bize, Herakleitos'un ardıllarının, ırmak doğrudan doğruya değiştiği için "ona bir kez bile girilemeyeceğini" dediğini anlatır; varolan gene var değildir. Aristoteles (De Coelo, III. 1), Herakleitos'un "aynı kalan tek şey vardır ve başka her şey ondan oluşur; bunun dışında hiçbir şey kalıcı (παγίως [pagiōs]) değildir," diye açıklamada bulunduğunu da söyler.

Bu evrensel ilke, Oluş, Varlığın hakikati, olarak daha iyi nitelenmektedir; her şey varolduğu ve varolmadığı için Herakleitos böylelikle her şeyin Oluş olduğunu ifade etmiştir. Salt meydana gelme değil, yok olma da şeye aittir; bu ikisi bağımsız olmayıp özdeştir. Düşüncede, henüz soyut da olsa, karşıt belirlenimlerin birliği olarak Varlıktan Oluşa geçmek büyük bir ilerlemedir. Bu ilişkide ikisinin de dinginsiz olması ve bu nedenle de kendi içlerinde yaşam ilkesini taşımaları gerektiği için, Aristoteles'in daha önceki felsefelerde göstermiş olduğu devinim noksanlığı giderilmiş olmaktadır ve hatta bu, ilke haline getirilmektedir. Bu felsefe öyleyse geride kalmış bir felsefe değildir; ilkesi özseldir ve benim *Mantık*'ımın başlarında Varlık ile Hiçlik'in hemen ardından gelmektedir. Varlık ve varolmayanın hakikatten yoksun soyutlamalar olduğu, ilk hakikatin Oluşta bulunacağı olgusunun

[39] Plat. Cratyl. s. 402, Steph. (s. 42, Bekk.); Aristot. Met. I. 6. XIII. 4.

tanınması büyük bir ilerleme oluşturur. Anlak bu ikisini yalıtılmışlık içinde hakikate ve değere sahip gibi kavrar; öte yandan, akıl ise birini diğerinde tanır ve birinde "başka"sının içerildiğini görür. Eğer varoluş tasarımını tam olarak ele almazsak, içinde belirli olan her şeyin yadsındığı yalın düşüncenin arı Varlığı mutlak olumsuzluk olur; ama hiçbir şey aynı değildir ya da tam da bu kendiyle-özdeşliktir. Burada, Zenon'un ulaşamamış olduğu, karşıta mutlak geçişle karşılaşıyoruz, çünkü o "Hiçbir şeyden hiçbir şey çıkmaz" önermesinde kalmıştır. Herakleitos'ta ise olumsuzluk uğrağı içkindir ve öyleyse tam olarak Felsef'enin Kavramı ile uğraşılmaktadır.

Burada, ilk olarak, tümüyle dolaysız ve genel bir formda soyut bir Varlık ve varolmayan fikri görüyoruz, ama daha yakından baktığımızda Herakleitos'un karşıtları ve bunların birleşmesini daha belli bir tarzda kavradığını buluyoruz. Şöyle diyor: "Bal nasıl ki hem acı hem tatlıysa, karşıtlar da kendiyle-aynı *bir*de birleşmiştir." Sextus bunu şu şekilde değerlendirir (Prrh. Hyp. I. 29, 210 211; II. 6, 63): "Herakleitos da Kuşkucular gibi tasarımlardan yola çıkar; kimse sağlıklı insanların bala tatlı dediğini, hasta olanların ise ona acı diyeceğini inkâr etmez." Eğer sadece tatlı olsaydı, doğası başka bir bireyde değişmezdi; her yerde ve sarılıklı hastalar için bile tatlı olurdu. Aristoteles (De mundo, 5) Herakleitos'tan şunu aktarır: "Tam bütün ile tam-olmayanı" (bütün kendisini parça haline getirir ve parçanın anlamı da bütün olmaktır), "örtüşenle çelişeni, uyumluyla uyumsuzu bir araya getirin; tüm bunlardan *bir* gelmektedir, *bir*den de her şey." Bu *bir*, bir soyutlama olmayıp kendini karşıtlara bölme etkinliğidir; ölü sonsuz Herakleitos'un derinliğiyle karşılaştırıldığında yoksul bir soyutlamadır. Tanrı'nın dünyayı yaratmış, Kendisini bölmüş, bir Oğula babalık etmiş olması gibi somut olan her şey bu belirlenimde içerilmektedir. Sextus Empirikos Herakleitos'un şunu dediğinden bahseder (adv. Math. IX. 337): "Parça bütünden farklı bir şeydir ve aynı zamanda bütünle aynıdır; töz bütün ve parçadır, evrendeki bütün ve bu canlı varlıktaki parçadır." Platon *Şölen*'de Herakleitos'un ilkesi hakkında şunu söyler (s. 187, Steph; s. 397, Bekk.): "Kendisinden ayrılmış *bir*, yay ile lirin uyumu gibi, kendisini kendisiyle *bir* hale getirir." Ardından *Şölen*'de konuşan Eriksimakhos'a bunu şöyle eleştirtir: "Uyumda uyumsuzluk

vardır ya da bu, karşıtlardan ortaya çıkmaktadır; çünkü uyum bunların farklılaştıkları yükseklik ve derinlikten değil, müzik sanatı yoluyla birleşmelerinden doğar." Ama bu, gene aynı şeyi kast etmiş olan Herakleitos ile çelişmez. Yalın olan şey, tınının yinelenişi uyum değildir; uyum için, açıktır ki, farklılık ya da belli bir antitez gerekir; çünkü o, salt değişim değil mutlak oluştur. Esas olgu şudur ki, her bir tikel tını bir başkasından farklıdır –herhangi bir başkasından soyut olarak farklı değil, *kendi* başkasından farklı– ve o aynı zamanda bu şekilde *bir* olabilmektedir. Her bir tikel ancak karşıtı Kavramında örtük olarak içerildiği ölçüde vardır. Öznellik öyleyse anlamı olmayacak bir kağıt parçası değil, nesnelliğin "başka"sıdır; her biri de kendi "başka"sı olarak "başka"sının "başka"sı olduğundan burada onların özdeşliğini buluruz. Herakleitos'un büyük ilkesi budur; anlaşılmaz görünebilir, ama spekülatiftir. Varlıkla varolmayanın, öznellikle nesnelliğin, reel ve düşünselin bağımsızlığını ileri süren anlak açısından bu daima zor ve bulanıktır.

2. Herakleitos sisteminde bu şekilde kendisini Kavramlarla ifade etmekle ya da salt mantıksal olanla yetinmekle kalmaz, tersine kendi ilkesini geliştirdiği bu evrensel forma ek olarak, ideasına reel ve daha doğal bir form vermiştir ve dolayısıyla gene İyonya doğa filozofları okuluna ait sayılmaktadır. Bununla birlikte, tarihçiler bu realite formu bakımından ayrı düşmektedirler; onlardan çoğu ve başkalarının yanı sıra Aristoteles (Met. I. 3, 8), Herakleitos'un varoluşun ilkesi olarak ateşi öne sürdüğünü söyler; başkalarıysa, Sextus'a göre (adv. Math. IX. 360; X. 233), bunun hava olduğunu söyler ve gene başkaları da ilkenin havadan ziyade buhar olduğunu ileri sürer;[40] Sextus'ta zamana bile asli varoluş verilmektedir. Sorun bu türlülüğün nasıl kavranacağı konusunda ortaya çıkar. Tüm bu açıklamaların tarihçilerin hatalı olmasına atfedilebileceğine inanmamak gerekir, zira bu formlardan gelişigüzel değil de bu tür farklılıklara ve çelişkilere yorum getirmeksizin kesin bir şekilde söz eden Aristoteles ve Sextus Empirikos gibi en iyilerinin tanıklığı söz konusudur. Herakleitos'un yazılarının ifade karışıklığından ötürü yanlış anlamaya sebep olabileceği gibi daha iyi

---

[40] Johannes Philoponus ad Aristot. de Anima (I. 2) fol. 4a.

bir nedenimiz var gibi görünüyor. Gelgelelim salt yüzeysel bir şekilde görüldüğü zaman ortada olan bu güçlük, daha yakından yakından bakıldığında ortadan kalkar; bu güçlükten gerçek çıkış yolu Herakleitos'un derinlikli kavrayışlarında kendini belli eder. Herakleitos bundan böyle, Thales gibi, suyu, havayı ya da benzer bir şeyi mutlak bir ilke olarak ifade edemezdi –bunu geri kalan şeylerin ondan ileri geldiği kadim bir ilke formunda yapamazdı– çünkü o, varolmayanla özdeş Varlığı ya da sonsuz Kavramı düşünüyordu; varolan, mutlak ilke, bu nedenle, onda, su gibi belli ve edimsel bir şey olarak ortaya çıkamaz, tersine başkalaşım içindeki su olarak ya da salt süreç olarak ortaya çıkmalıdır.

a. Bu soyut süreçten zamanı anlayan Herakleitos, Sextus'un belirttiği üzere (adv. Math. X. 231, 232), şunu söylemiştir: "Zaman ilk elle tutulur varoluştur." 'Elle tutulur' ifadesi talihsiz bir ifadedir; Kuşkucular sonradan vazgeçebilmek için önce en kaba ifadeleri seçip çıkarırlar veya düşünceleri kabalaştırırlar. 'Elle tutulur' ifadesi burada soyut duyulur-olma anlamına gelir; ilk duyusal varoluş olarak zaman soyut süreç tasarımıdır. Herakleitos Oluş'un mantıksal ifadesinde durmayıp ilkesine varoluş formu verdiği için, zamanın kendisini ona ilkin bu şekilde sunması zorunluydu, çünkü bu, duyusal olarak algılanabilir olandaki ilk Oluş formudur. Zaman algılanmış olduğu şekliyle arı Oluştur, arı Kavramdır, yalın olandır ve mutlak karşıtlardan kaynaklanan uyumdur; özsel doğası, bir birlik içinde olmak ve olmamaktır ve onun bunun dışında başka hiçbir karakteri yoktur. Mesele zamanın *var* ya da *yok* olması değildir, çünkü zaman, dolaysız olarak, Varlıktaki varolmayan*dır* ve dolaysız olarak, varolmayandaki Varlıktır: Varlıktan varolmayana geçiştir, soyut Kavramdır, ama nesnel bir formda, yani bizim için olduğu ölçüde. Zamanda geçmiş ve gelecek değil, sadece şimdi vardır ve bu vardır, ama geçmiş bakımından yoktur ve gelecek olarak da bu varolmayan Varlığa çevrilir. Eğer Herakleitos'un ilke olarak tanıdığı şeyin nasıl olup da onun bu ilkeyi tanıdığı arı form içinde bilinç için varolduğunu söyleyecek olsaydık, zamandan başka hiçbir şeyden bahsedemezdik; zamanı ilk Oluş formu olarak tanımlamak Herakleitos'taki düşünce ilkesine uygun düşmektedir.

b. Ama bu arı, nesnel Kavram kendisini daha tam olarak gerçekleştirmelidir ve böylece Herakleitos'un süreci daha belirgin bir şekilde fiziksel bir biçimde belirlemiş olduğunu görüyoruz. Zamanda, Varlık ve varolmayan uğraklarının yalnızca olumsuz olarak ya da dolaysızca yitip gidiyor olarak sergilenmesi söz konusudur; eğer her iki uğrağı da tek bir bağımsız bütün olarak ifade etmek istersek, bu belirlenime hangi fiziksel varoluşun karşılık geldiği sorusu sorulur. Herakleitos açısından hakikat doğanın özsel varlığını kavramış olmak, yani onu kendinde sonsuz olarak, kendinde süreç olarak tasarlamış olmaktır; bundan dolayı, bizim için açıktır ki, Herakleitos asli ilkenin hava, su veya herhangi böyle bir şey olduğunu söyleyemezdi. Bunlar süreç değildir, oysa ateş süreçtir; o, bu nedenle, temel ilkenin ateş olduğunu ileri sürer ve bu da Herakleitosçu ilkenin reel formu, doğa-sürecinin ruhu ve tözüdür. Ateş fiziksel zamandır, mutlak dinginsizlik, varoluşun mutlak çözülüşü, "başka"nın ama aynı zamanda kendisinin de yok olmasıdır; o halde, kendi temel belirleniminden ilerleyen Herakleitos'un süreç Kavramına nasıl tamamen mantıksal biçimde ateş dediğini anlayabiliriz.

c. O ayrıca ateşi reel bir süreç haline de getirmiştir; ateşin realitesi kendi için bütün süreç olduğundan uğraklar somut bir biçimde belirlenmiştir. Cisimsel şeylerin başkalaşımı olarak ateş, belirli olanın dönüşümü ve soluk alıp verişidir; Herakleitos bu süreç için özel bir sözcük –buharlaşma (ἀναθυμίασις [anathymiasis])– kullanıyordu, ama daha doğrusu geçiştir. Aristoteles (De anim. I. 2) bu bakımdan Herakleitos hakkında, onun görüşüne göre "ruh ilkedir, çünkü buharlaşmadır, her şeyin meydana gelmesidir; en cisimsiz olandır ve hep akış halinde olandır" der. Herakleitos'un asli ilkesine bu tamamen uymaktadır.

Ayrıca o, reel süreci, ondaki iki yanı ayırarak –yukarı giden yol (ὁδὸς ἄνω [hodos anō]) ve aşağı giden yol (ὁδὸς κάτω [hodos katō])– soyut uğraklar içinde belirlemiştir; biri karşıtların varoluşu olması bakımından bölünme ve diğeri de bu varolan karşıtların birleşmesi. Diogenes'e göre (IX. 8), onun bunlara karşılık gelen daha öte "düşmanlık ile çatışma (πόλεμος, ἔρις [polemos, eris]) ve dostluk ile uyum

(ὁμολογία, εἰρήνη [homologia, eirēēn]) gibi belirlenimleri de vardı; bunlardan ikisi, düşmanlık ile çatışma, ayrımların meydana gelme ilkesidir; yanmaya yol açan şey ise uyum ve huzurdur." İnsanlar arasındaki düşmanlıkta, biri kendisini başkasından bağımsız olarak kurar veya kendi içindir ve kendisini gerçekleştirir; ama birlik ve huzur ise bağımsızlıktan bölünmezliğe veya realitesizliğe gömülmedir. Her şey üç-yanlı olup bu surette reel birliktir; doğa hiç-durmayandır ve bütün de birinden diğerine, bölünmeden birliğe ve birlikten de bölünmeye geçiştir.

Bu reel sürecin daha ayrıntılı bir açıklaması büyük ölçüde kusurlu ve çelişkilidir. Bu bağlamda, Herakleitos hakkında söylenen bazı açıklamalara göre[41], o bunu şöyle tanımlamıştır: "Ateşin aldığı formlar arasında önce deniz gelir ve bunun yarısı toprak, yarısı şimşek (πρηστήρ [prēstēr])," birdenbire ortaya çıkan ateştir. Bu genel ve tamamen anlaşılmaz. Diogenes Laertios şöyle söyler (IX. 9): "Ateş nemde yoğunlaşır ve somutlaşınca su olur; su toprakta katılaşır ve bu aşağıya giden yoldur. Toprak da gene akışkan hale gelir ve ondan hemen nem gelir ve bundan da başka her şeyin ortaya çıktığı denizin buharlaşması; bu da yukarıya giden yoldur. Su, toprak haline gelerek koyu buharlaşmaya ve ateş haline gelip güneş kürede yanarak da arı, parıldayan şeye bölünür; yanan şey meteorlar, gezegenler ve yıldızlar haline gelir." Bunlar öyleyse durgun, ölü yıldızlar olmayıp, Oluş'ta olduğu şekliyle, ebediyen üretken olarak görülmektedir. Böylece bütününde ateşin bir başkalaşımı söz konusudur. Fakat bu doğulu, metaforik ifadeleri, Herakleitos'ta, katı bir şekilde duyusal anlamları içinde ve sanki bu değişimler dış gözlem için mevcutmuş gibi almamak gerekir; tersine, toprağın ebedî olarak güneşlerini ve kuyruklu yıldızlarını yaratmasını sağlayan bu öğelerin doğasını resmederler.

Doğa öyleyse bir çemberdir. Bu göz önünde tutulduğunda, İskenderiyeli Klement'e göre (Strom. V. 14, s. 711), Herakleitos'un şunu söylediğini görüyoruz: "Evreni ne Tanrı ne de insan yaratmıştır, tersine o daima, kendi yasalarına uygun olarak (μέτρῳ [metrō]) tutuşup alev alan ve dışarı çıkan canlı bir ateşti, ateştir ve ateş olacaktır." Şim-

---

[41] Clemens Alex.: Stromata V. 14, s. 712, ed. Pott. (akt. Steph. Poës. phil. s. 131).

di, Aristoteles'in ilkenin neden ruh olduğunu söylediğini anlıyoruz, çünkü ruh buharlaşmadır; eşdeyişle, dünyanın bu kendini-devindiren süreci olarak ateş ruhtur. İskenderiyeli Klement'te (Strom. VI. 2, s. 746) de bulunan başka bir ifade şu şekildedir: "Ruhlar açısından (canlılar açısından) ölüm su olmaktır; su açısından ölüm toprak olmaktır; öte yandan, su topraktan doğmaktadır ve sudan da ruh." Dolayısıyla, bütününde bu süreç bir yok olma, karşıtlıktan birliğe geri gitme, karşıtlığın yeniden uyanması ve *bir*den çıkma sürecidir. Aralarında Diogenes Lacrtios (IX. 8) ve Tennemann'ın (Cilt I. s. 218) da olduğu bazı kişiler, ruhun, ateşin suda yok oluşunu, sonunda ortaya çıkan büyük yangını, dünyanın yanması olarak ileri sürme yanlışına düşerler. Herakleitos'un bu dünyanın yanması diye söz ettiği şeyin, belli bir zaman sonra –bizim fikirlerimize göre, dünyanın sonunda olduğu gibi– dünyanın alevler içinde ortadan kaybolacağına dair hayali bir fikir olduğu düşünülüyordu. Fakat en açık olan pasajlarda,[42] demek istenenin böyle büyük bir yangın olmadığını, bunun dostluğun Oluş'u olarak daimî bir alev alev yanma, evrenin evrensel yaşamı ve evrensel süreci olduğunu hemen görüyoruz. Herakleitos'a göre ateşin canlandırıcı ya da ruh olduğu olgusuyla ilgili olarak Plutarkhos'ta (De esu. carn. I. s. 995,ed. Xyl) "en kuru ruh en iyisidir" gibi tuhaf görünebilecek bir ifade buluyoruz. Kuşkusuz biz en nemli olanın en iyi olmasına değil, tersine en canlı olana saygı duyarız; bununla birlikte, kuru burada ateş halindeki şeye işaret etmektedir ve dolayısıyla en kuru ruh arı ateştir ve bu da cansız olmayıp yaşamın kendisidir.

Bunlar reel yaşam-sürecinin başlıca uğraklarıdır; bir ara vereceğim, çünkü burada Doğa hakkındaki spekülatif refleksiyona dair tüm Kavramın ifade edilmiş olduğunu görüyoruz. Bu Kavramda bir uğrak ile bir öğe diğerine geçmektedir; ateş su olur, su da toprak ve ateş. Öğelerin dönüşümü ve değişmezliği hakkındaki tartışma eski bir tartışmadır; sıradan, duyusal doğa bilimi doğa felsefesinden kendisini bu kavrayışta ayırt eder. Herakleitos'a ait olan spekülatif bakış açısında, ateşteki ve diğer öğelerdeki yalın töz kendinde başkalaşıma uğramış olmaktadır; diğerinde ise tüm geçiş ortadan kaldırılır ve yalnızca hâli-

[42] *Karş.* Stobaei Ecl. Phys. 22, s. 454.

hazırda varolan şeyin dışsal bir ayrılışı ileri sürülür. Su tam da ateştir, ateş de ateştir, vb. İlk bakış açısı dönüşümü savunur, ikincisi ise karşıtı tanıtlama olanağına inanır; bundan böyle aslında suyun, ateşin, vb. yalın realiteler olduğunu ileri sürmez, çünkü onları hidrojene, oksijene, vb. çözer, ama onların değişmezliğini öne sürer. Haklı olarak, spekülatif bakış açısında öne sürülmüş ve işaret edilmiş olan şeyin aynı zamanda edimselliğin hakikatine de sahip olması gerektiğini öne sürer; zira spekülatif olmak eğer öğelerin tam da doğası ve ilkesi olmak anlamına geliyorsa, bunun keza mevcut da olması gerekir. Spekülatif olanı, nerede olduğunu kimsenin bilmediği salt düşüncede ya da içeride varolan bir şey gibi tasarlamamız yanlıştır. O gerçekten mevcuttur, fakat eğitimli insanlar kendi sınırlı bakış açılarından dolayı ona gözlerini kapatırlar. Eğer açıklamalarını dinleyecek olursak, onlar sadece gördüklerini gözleyip söylemektedirler; ama gözlemleri doğru değildir, çünkü görüleni sınırlı ve basmakalıp kavrayışları yoluyla dönüştürmektedirler; çatışma gözlemle mutlak Kavram arasındaki karşıtlıktan değil, bir Kavram ile diğer Kavram arasındaki çatışmadan kaynaklanır. Değişimlerin –suyun toprağa dönüşmesi gibi– varolmadığını gösterirler. Oysa bu dönüşüm aslında modern zamanlarda bile ileri sürülmüştür, zira su damıtıldığında toprak tortusu bulunuyordu. Bununla birlikte, Lavoisier bu konuda son noktayı koyan kimi araştırmalar gerçekleştirmiştir; kapların ağırlığını tartmış ve tortunun kaplardan kaynaklandığı gösterilmiştir. Bizi tözün belirli doğasının ötesine götürmeyen yüzeysel bir süreç söz konusudur. Bununla ilgili olarak şöyle derler: "Su havaya değil de sadece neme dönüşür ve nem de daima gene suda yoğunlaşır." Ama bunda yalnızca tek-yanlı, yetersiz bir süreçte karar kılmış olurlar ve bunun mutlak süreç olduğunu ilan ederler. Gelgelelim, doğanın reel sürecinde, deneyimle, çözülen kristalin suyu verdiğini ve kristalde de suyun yitip katılaştığını ya da kristalize su denen şey haline geldiğini bulmuşlardır; toprağın buharlaşmasının nem olarak, havada dışsal form içinde bulunmayacağını, çünkü havanın tamamen saf kaldığını veya hidrojenin saf havada bütünüyle ortadan kaybolduğunu bulmuşlardır; hidrojeni boşuna atmosfer koşullarındaki havada bulmaya uğraşmışlardır. Aynı şekilde içinde ne nemi ne de hidrojeni gösterebilecekleri tamamen kuru havanın sise,

yağmura, vb. geçtiğini keşfetmişlerdir. Onların gözlemleri bunlardır, ama beraberlerinde getirdikleri, bütün ve parçaya, parçaların tutarlılığına ve genelde daha önceki mevcudiyete, varoluşa gelerek kendini sergileyen şeye dair kavrayışlarıyla, değişimlere yönelik algılarını berbat etmişlerdir. Çözülen kristal suyu açığa çıkardığı zaman "suyun ortaya çıkmamış olduğunu, çünkü zaten orada mevcut olduğunu" söylerler. Ayrıştırılmış su hidrojen ve oksijeni açığa çıkardığında, bu onlara göre şu anlama gelir: "Bu sonuncular da hâlihazırda böyle, suyun dayandığı parçalar olarak, orada bulunduğu için ortaya çıkmış değillerdir." Ancak ne kristaldeki suyu ne de sudaki oksijen ve hidrojeni gösterebilirler ve aynısı "gizil sıcaklık" için de geçerlidir. Algıya ve deneyime dair tüm ifadelerde bulduğumuz üzere, insanlar konuşmaya başlar başlamaz, bir Kavramın bulunması söz konusudur; bu engellenemez, çünkü bilinçte daima evrenselliğin ve hakikatin izi bulunmaktadır. Zira Kavram reel ilkedir, ama bu, yalnızca incelikli akıl için ve burada olduğu gibi belirli bir formda sınırlanmış kalmıyorsa, mutlak Kavramdır. Dolayısıyla bu insanlar zorunlu olarak sınırlarına varırlar ve başları belaya girer, çünkü havadaki hidrojeni bulmazlar; higrometreler, hava balonuyla yüksekten alçağa getirilen havayla dolu tüpler onun varolduğunu göstermezler. Ve aynı şekilde, kristalize su da bundan böyle su olmayıp, toprağa dönüşmüştür.

Herakleitos'a geri dönecek olursak; süreç açısından eksik olan tek bir şey vardır ki, bu, onun yalın ilkesinin evrensel Kavram olarak tanınması gerektiğidir. Aristoteles'in sunduğu kalıcılık ve dinginlik gözden kaçabilir. Herakleitos aslında her şeyin akıp gittiğini, hiçbir şeyin varoluş olmadığını ve sadece *bir*in kaldığını söyler; ama bu, kendi içerisine yansıyan şeyin değil, yalnızca karşıtlık içinde varoları birlik Kavramıdır. Bireylerin hareketleriyle birlik içinde olan bu *bir*, cinstir ya da sonsuzluğu içindeki düşünce olarak yalın Kavramdır. Böyle olduğundan, İdea'nın henüz belirlenmesi gerekmektedir ve onu bu şekilde gene Anaksagoras'ın νοῦς [nous]'u olarak bulacağız. Evrensel, ayrımların bir süreci olarak tekrar kendine dönen karşıtlık içindeki dolaysız yalın birliktir; ama bu Herakleitos'ta da bulunmaktadır; o, karşıtlık içindeki bu birliğe Yazgı (εἱμαρμένη [heimarmenē])

ya da Zorunluluk demiştir.[43] Ve zorunluluk Kavramı da bundan başka bir şey değildir, bu belirlilik birey olarak varoluş ilkesini oluşturur, ama bu tam da onu karşıtıyla ilişkilendirir; bu, "bütünün Varlığına yayılan" mutlak "bağıntı (λόγος [logos])"dır. O buna "etersel cisim, her şeyin Oluş'unun tohumu der";[44] bu ona göre İdea'dır, realite olarak, dinginlikteki süreç olarak evrenseldir.

3. Ele almamız gereken başka bir şey daha var ve bu da Herakleitos'un bilince bu ilkede hangi konumu verdiği ile ilgilidir; onun felsefesi bütününde bir doğa felsefesine yönelmiştir, çünkü ilke, mantıksal da olsa, evrensel doğa-süreci olarak kavranmaktadır. Bu λόγος [logos] bilince nasıl geliyor? Bireysel ruhla nasıl bir ilişkisi bulunuyor? Bunu burada ayrıntılı olarak açıklayacağım: hakikat hakkındaki hakikatten söz etmenin güzel, doğal, çocuksu bir tarzı söz konusudur. Evrensel, bilinç ilkesinin nesneyle birliği ve nesnelliğin zorunluluğu kendilerini ilk defa burada göstermektedirler. Herakleitos'un bilgi görüşü ile ilgili olan kimi pasajları muhafaza edilmiştir. Varolan her şeyin aynı zamanda varolmadığı yönündeki ilkesinden, duyusal kesinliğin hiçbir hakikati olmadığını savunduğu sonucu çıkar, çünkü bu, aslında varolmayan bir şeyin edimsel olarak varolmasının kesinliğidir. Gerçek Varlık, bu dolaysız Varlık değil, mutlak dolayım, düşünülen Varlık, Düşüncenin kendisidir. Bu bağlamda, İskenderiyeli Klement'e göre (Strom. III. 3, s. 520) Herakleitos duyusal algı konusunda şunu söyler: "Uyanıkken gördüğümüz şey ölüdür, uyuyorken gördüğümüz şey ise bir rüya." Sextus'ta da (adv. Math. VII. 126, 127) şöyle der: "İnsanların gözleri ve kulakları kötü tanıklardır, çünkü onların ruhları hamdır. Hakikatin yargıcı akıldır (λόγος [logos]), o keyfî olmayıp tek tanrısal ve evrensel yargıçtır –her şeyin Varlığının içinden geçen ölçü, ritimdir. Mutlak zorunluluk tam da hakikate bilinçte sahip olmaktır; ama her düşünce veya bireyden kaynaklanan şey, içinde yalnızca form olan ve sıradan ideanın içeriğine sahip olan her ilişki böyle değildir; böyle olan şey evrensel anlayıştır, zorunluluğun gelişmiş bilincidir, öznelle nesnelin özdeşliğidir. Herakleitos bu bağlamda, Diogenes'e göre

[43] Diog. Laert. IX. 7; Simplic. ad. Arist. Phys. s. 6; Stob. Eclog. Phys. c. 3, s. 58-60.

[44] Plutarch. de. plac, phil. I. 28.

(IX.1), şöyle der: "Çok şey öğrenmek (πολυμαθίη [polymathiē]) zihni eğitmez, eğer öyle olsaydı bu Hesiodos'u, Pythtagoras'ı, Ksenophanes'i ve Hekataios'u da eğitirdi. Tek bilgelik her şeye hükmeden aklı bilmektir."

Sextus (adv. Math. VII. 127-133) öznel bilincin, tikel aklın evrensele, bu doğa-sürecine yönelik tavrını daha öte betimlemektedir. Bu tavır, delirdiğini ya da uykuda olduğunu sandığımız insanlardaki zihin durumunu anımsatan gene oldukça fiziksel bir görünüşe sahiptir. Uyanık insan, şeylerin ilişkisine uygun olan ve başkalarının da şeyleri görme biçimi olan evrensel bir biçimde şeylerle ilişkilidir, ama aynı zamanda gene de bağımsızlığını korur. Ben bu zihin durumunun nesnel olarak anlaşılır bağıntısı içinde duruyorsam ve durduğum ölçüde, tam da bu dışsallıktan ötürü sonluluk içindeyim demektir; ama ben, uyanık olarak, nesnellik formundaki bir bağıntının zorunluluğuna dair bilgiye, evrensel varoluşun ve dolayısıyla da sonlu formdaki İdea'nın bilgisine sahibim. Sextus bunu belli formda belirtir: "Çevremizdeki her şey mantıksal ve anlaşılırdır" –fakat bilinç bu nedenle eşlik etmez. "Eğer bu evrensel realiteyi nefesimizle içimize çekersek anlaşılır oluruz, ama sadece uyanıkken böyleyizdir, uyurken ise ilgisizizdir." Dış dünyanın uyanık bilinci, anlak alanına ait olan şey daha ziyade bir koşul olarak adlandırılabilecek bir şeydir; ama burada rasyonel bilincin bütünü olarak alınmaktadır. "Zira uykuda hissetme kanalları kapalıdır ve bizdeki anlağın çevredekilerle birleşmesi (συμφυΐας [symphyias]) önlenmiştir; nefes, sürdürülen tek bağıntıdır (πρόσφυσις [prosphysis]) ve bir kök ile karşılaştırılabilir." Bu nefes böylece evrensel nefesten, yani bizim için başkasının varlığından ayırt edilmektedir. Akıl nesnel olana sahip bu süreçtir: Bütün ile bağıntı içinde olmadığımız zaman sadece rüya görürüz. "Ayrıldığı zaman, anlak daha önce sahip olduğu bilincin gücünü (μνημονικὴν δύναμιν [mnēmonikēn dynamin]) yitirir." Sadece bireysel birlik olarak zihin, nesnelliği yitirir, bireysellikte evrensel değildir, nesnesi olarak kendisine sahip Düşünce değildir. "Uyanıklık durumunda ise anlak –sanki bir pencereden bakıyormuş gibi duyu kanallarından bakarak ve çevredekilerle bir ilişki kurarak– mantıksal gücünü sürdürür." Burada naif yalınlığı içindeki düşünselle karşılaşıyoruz. "Ateşe yaklaşan kömürlerin ateş alması ama ateşin

dışında sönmesi gibi, çevredeki şeylerle irtibatı kesilmiş bedenlerimizdeki kısım da ayrılma yoluyla neredeyse irrasyonel olur." Bu, Tanrı'nın bilgeliği uykuda ya da uyurgezerlikte verdiğini düşünenleri yalanlamaktadır. "Ama birçok kanalla bağıntılı olarak, bütüne benzer hale gelir. Bu bütün, evrensel ve tanrısal anlak, mantıksal olduğumuz birlik içinde, Herakleitos'a göre, hakikatin özüdür. Dolayısıyla herkese evrensel olarak görünen şey beraberinde inancı getirir, zira evrensel ve tanrısal Logos'ta yeri vardır, buna karşın bir bireyin benimsediği şey, karşıt nedenden ötürü, beraberinde hiçbir inanç getirmez. Doğa üzerine olan kitabının başında şöyle diyor: "Etraftaki şeyler akıl olduğu için, insanlar hem işitmeden önce hem de ilk işittiklerinde akılsızdır. Zira, olan bu akla göre olduğu için, onlar her şeyin doğasını ayırt eden ve ilişkilerini açıklayan benim açımlamış olduğum sözleri ve eserleri araştırdıklarında henüz deneyimsizdirler. Ama başka insanlar da tıpkı uykudayken ne yaptıklarını unuttukları gibi, uyanıkken de ne yaptıklarını bilmezler." Herakleitos ayrıca şunu söyler: "Her şeyi tanrısal anlaktan (λόγος [logos]) pay almamız bakımından yapıyor ve düşünüyoruz. Bundan dolayı, evrensel anlağı takip etmeliyiz. Ama pek çok kişi sanki kendilerine ait bir anlakları (φρονησιν [phronēsin]) varmış gibi yaşar; gelgelelim, anlak her şeyin düzenli olma tarzının yorumlanmasından" (bilincinde olmaktan) "başka bir şey değildir. Dolayısıyla onun bilgisinden (μνήμης [mnēmēs]) pay aldığımız ölçüde hakikat içindeyizdir; ama tekil (ἰδιάσωμην [idiasōmēn]) olduğumuz ölçüde yanılgı içindeyizdir." Büyük ve önemli sözler! Hakikatten bundan daha doğru veya daha az önyargılı bir şekilde söz edemeyiz. Bir tek Evrenselin bilinci olarak bilinç hakikatin bilincidir; ama bireyselliğin ve birey olarak eylemin bilinci, içeriğin veya formun bir tekilliği olan bir özgünlük gerçek değildir ve kötüdür. Bundan dolayı, kötülüğü ve yanılgıyı oluşturan şey yalıtan düşüncedir ve böylelikle de evrenselden ayrılmaya yol açılır. İnsanlar genellikle bir şeyi düşünmekten söz ederken onun tikel olması gerektiğini göz önünde bulundurur, ama bu tamamen bir aldanmadır.

Herakleitos, varolan her şey bir akış halinde olduğundan duyusal bilgide hiçbir hakikat bulunmadığını ve duyusal kesinliğin varoluşunun varolmasına karşın varolmadığını güçlü bir şekilde ileri sürse

de, bilgideki nesnel yöntemin gene de gerekli olduğunda ısrar eder. Rasyonel olan, gerçek olan, benim bildiğim şey gerçekte duyusal, bireysel, belirli olandan ve varolandan olduğu gibi nesnel olandan da bir geri çekiliştir; ama aklın kendi içerisinde bildiği şey zorunluluktur veya varlığın evrenselidir; dünyanın ilkesi olduğu gibi, düşüncenin de ilkesidir. Hakikatin bu temaşasına, Spinoza *Etika*'da (P. II. Önerme XLIV., coroll. II. s. 118, ed. Paul) "ebedîlik görünüşü altındaki şeylerin bir temaşası" der. Aklın kendi-için-varlığı nesnesiz bir bilinç, bir rüya olmayıp, bir bilgidir, kendi için olandır; ama bu kendi-için-varlık uyanıktır ya da nesnel ve evrenseldir, yani herkes için aynıdır. Rüya bir tek benim bildiğim şeyin bir bilgisidir; hayal aynen böyle bir rüyaya örnek gösterilebilir. Aynı şekilde, duygu yoluyladır ki, bir şey bir tek benim için vardır ve bu öznede olduğu şekliyle kendimde bir şeye sahibimdir; duygu son derece yüce olduğu iddiasında bulunabilir, fakat gerçekte bu özne olarak benim için hissettiğim şeydir ve benden bağımsız bir nesne değildir. Ama nesne aslında özsel olarak özgür bir şey olarak benim içindir ve ben kendim öznellikten yoksunumdur; aynı şekilde, bu nesne sadece benim tarafımdan bir nesne haline getirilmiş hayali bir nesne olmayıp kendinde bir evrenseldir.

Bundan başka, Herakleitos'un pek çok başka fragmanı, şunun gibi tek tük ifadeleri bulunmaktadır: "İnsanlar ölümlü tanrılardır ve tanrılar da ölümsüz insanlar; birinciler açısından yaşamak ölüm, ölmek de yaşam demektir."[45] Yaşam tanrıların ölümüdür, ölüm de tanrıların yaşamıdır; tanrısal olan şey, ölüme ait olan salt doğanın düşünce yoluyla üzerine yükselmektir. Bundan dolayı Herakleitos, Sextus'a göre (adv. Math. VII., 349), şunu da söylemektedir: "Düşüncenin gücü bedenin dışındadır"; Tennemann bunu dikkat çekici bir şekilde "insanların dışındadır" ifadesine dönüştürür. Sextus'ta (Pyrrh. Hyp. III. 24, 230) daha başka şunları okuyoruz: "Herakleitos hem yaşamın hem ölümün ölümümüzde olduğu gibi yaşamımızda da birleşmiş olduğunu söylüyor; çünkü eğer yaşıyorsak ruhlarımız ölü olup bize gömülmüştür, ama ölürsek ruhlarımız ortaya çıkar ve yaşar." Aslında Sokrates'in Herakleitos hakkında söylemiş olduğu şeyi söyleyebiliriz: "Heraklei-

[45] Heraclides; Allegoriae Homericae, ss. 442-443, ed. Gale.

tos'tan bize kalan şey kusursuzdur ve yitip gitmiş olanın da kusursuz olduğunu tahmin edebiliriz." Ya da eğer kaderi sırf gelecek nesiller için en iyi olan şeyin korunması olarak görmek istiyorsak, o zaman en azından Herakleitos'a dair sahip olduğumuz şeyin bu korumaya layık olduğunu söylememiz gerekir.

Empedokles, Leukippos ve Demokritos

Leukippos ve Demokritos'u Empedokles'le birlikte alacağız; onlarda duyusal olanın idealliği ve aynı zamanda da evrensel belirlenimler veya evrensele bir geçiş söz konusudur. Empedokles, eğilimleri İyonya'ya ait olan Pyhtagorasçı bir İtalyalıydı; İtalyanlara meyleden Leukippos ile Demokritos ise Elealılarla ilişkili olmak bakımından daha ilginçtirler. Bu iki filozof da aynı felsefe sistemine aittir; felsefi düşünceleri açısından onları birlikte almak ve öyle değerlendirmek gerekir. Leukippos daha yaşlıdır ve Demokritos onun başlatmış olduğu şeyi tamamlamıştır, ama doğrusunu söylemek gerekirse, tarihsel olarak neyin ona ait olduğunu söylemek zordur. Onun Leukippos'un düşüncesini geliştirmiş olduğu kesin olarak kayıt altına alınmıştır ve bazı çalışmaları da muhafaza edilmiştir, ama aktarmaya değmezler. Empedokles'te ilkelerin belirlenişinin ve ayrılışının başladığını görüyoruz. Ayrımın bilincinde olmak özsel bir uğraktır, ama ilkeler burada kısmen fiziksel Varlık karakterindedir ve düşünsel Varlıktan pay alsa da bu form henüz düşünce-formu değildir. Öte yandan, Leukippos ile Demokritos'ta atom ve hiçlik gibi daha düşünsel ilkeler buluyoruz ve düşünce-belirleniminin nesnel olana daha gömülü olduğunu da –yani, bir cisim metafiziğinin başlangıcını– buluyoruz; başka bir deyişle, arı Kavramlar maddi bir anlama sahiptir ve böylece düşünceden nesnel forma geçmektedirler. Ne var ki öğreti bütününde olgunlaşmamıştır ve doyum vermekten uzaktır.

Leukippos ve Demokritos

Leukippos'un yaşadığı koşullara dair, nerede doğduğu da dahil olmak üzere, kesin olarak hiçbir şey bilinmemektedir. Diogenes Laertios (IX. 30) gibi bazıları onu bir Elealı gibi, başkalarıysa Abdera'ya

(çünkü Demokritos ile birlikteydi) ya da Melos'a (Peloponnesos kıyısından fazla uzaklarda olmayan bir ada) veyahut da, Aristoteles'in *Fizik*'i üzerine yazan Simplikios'un (s. 7) öne sürdüğü gibi, Milet'e ait gibi gösterirler. Zenon'un öğrencisi ve dostu olduğu kesin olarak ifade edilmektedir; bununla birlikte, onunla olduğu gibi Herakleitos'la da hemen hemen çağdaşmış gibi görünüyor.

Demokritos'un ise Ege Denizi'nde, Trakya'da, sonraki zamanlarda aptalca eylemlerden ötürü adı dillere düşmüş bir kent olan Abdera'ya ait olduğu pek şüphe götürmez. 80. Olimpiyat sıralarında (m.ö. 460) ya da 77. Olimpiyat'ın 3. yılında (m.ö. 470) doğmuş gibi görünüyor; ilk tarihi Apollodoros (Diog. Laert. IX. 41), diğerini ise Thrasyllos vermektedir; Tennemann'a göre (cilt I. s. 415) doğumu 71. Olimpiyat sıralarına (m.ö. 494) düşmektedir. Diogenes Laertios'a göre (IX. 34), Anaksagoras'tan kırk yaş küçük olup Sokrates zamanında yaşamıştır ve 71. Olimpiyat'ta değil de 80. Olimpiyat'ta doğmuş olduğunu varsayacak olursak, ondan bile küçüktür. Abderalılarla olan ilişkisi çokça tartışılmıştır; Diogenes Laertios bu konuda bolca kötü anekdot anlatır. Valerius Maximus (VIII.7, ext. 4), Xerxes'in tüm ordusunu Yunanistan'a geçerken babasının ağırlamış olduğu olgusundan Demokritos'un oldukça zengin olduğu sonucunu çıkarır. Diogenes (IX. 35, 36) onun hatırı sayılır servetini Mısır'a ve Doğu'ya yaptığı yolculuklarda harcamış olduğunu anlatır, fakat bu ikincisi doğru olmayabilir. Sahip olduğu servetin yüz talente ulaştığı söylenir ve eğer bir Attika talenti 1000-1200 taler değerindeyse hiç şüphe yok ki bununla yeterince uzaklara gidebilmiş olmalıdır. Aristoteles'in naklettiğine göre (Met. I. 4), onun hep Leukippos'un bir öğrencisi ve dostu olduğu söylenmektedir, ama nerede tanıştıkları anlatılmaz. Diogenes (IX. 39) şöyle devam eder: "Yaptığı yolculuklardan kendi ülkesine geri döndükten sonra, tüm servetini tüketmiş olduğu için sessiz bir şekilde yaşadı, ama kardeşi onu destekledi ve hemşehrilerinin arasında," felsefesi yoluyla değil de "bazı peygambervari sözler sayesinde büyük saygınlık kazandı. Fakat yasaya göre, babasının servetini har vurup harman savuran kişi aile mezarlığında yer bulamazdı. İftiracılara ve kötüleyenlere fırsat vermemek için" –sanki servetini savurganlık yaparak harcamış gibi– "Abderalılara Διάκοσμος [Diakosmos] eserini okudu ve onlar da

ona 500 talent hediye edip herkesin ortasına heykelini diktiler ve 100 yaşında öldüğü zaman görkemli bir şekilde onu defnettiler." Bunun aynı zamanda bir Abdera mizahı olduğunu en azından bu rivayeti bize bırakanlar görmemiştir.

Leukippos, yakın zamanlarda yeniden canlandığı üzere rasyonel bilimin ilkesi olarak görülen ünlü atom sisteminin fikir babasıdır. Eğer bu sistemi kendi başına ele alacak olursak, kuşkusuz oldukça verimsizdir ve onda bulacağımız pek bir şey yoktur; ama Leukippos'a büyük ölçüde borçlu olduğumuzu kabul etmek gerekir, çünkü o, bizim sıradan fiziğimizde ifade edildiği üzere, cismin evrensel ve duyusal ya da birincil ve ikincil veyahut özsel ve özsel olmayan niteliklerini ayırmıştır. Evrensel nitelik, spekülatif dilde, cisimsel şeyin gerçekte evrensel bir şekilde Kavram veya cismin ilkesi yoluyla belirlendiği anlamına gelir: Leukippos Varlığın belirli doğasını yüzeysel değil, spekülatif bir tarzda kavramıştır. Cismin form, nüfuz edilemezlik ve ağırlık gibi evrensel niteliklere sahip olduğu söylendiğinde, belirsiz cisim tasarımının öz olduğunu ve bu özün de bu niteliklerden başka bir şey olduğunu düşünürüz. Fakat spekülatif açıdan, özsel varoluş tam da evrensel belirlenimlerdir; onlar kendinde varolandır ya da soyut içeriktir ve varoluşun realitesidir. Genel olarak cisme, realite belirlenimi açısından arı tekillikten başka hiçbir şey kalmaz; ama o karşıtların birliğidir ve bu yüklemlerin birliği de onun realitesini oluşturur.

Eleacı felsefede Varlık ile varolmayanın karşıtlık içinde görüldüğünü hatırlayalım; yalnızca Varlık vardır, içinde devinimi, değişimi, vb. bulduğumuz kategori olan varolmayan ise yoktur. Varlık Herakleitos'un devinimi ve evrenseli gibi geri dönen ve kendisine geri dönmüş birlik değildir henüz. Ayrımın, değişimin, devinimin, vb. duyusal, dolaysız algı içerisine düşmesi bakımından, yalnızca Varlığın var olduğu önesürümünün düşünceyle olduğu kadar görünüşlerle de çeliştiği söylenebilir; zira Hiçlik, Elealıların ortadan kaldırdığı şey, vardır. Diğer bir deyişle, Herakleitosçu İdea içerisinde Varlık ile varolmayan aynıdır; Varlık vardır, ama Varlıkla bir olduğu için varolmayan da vardır veya Varlık hem Varlığın hem de varolmayanın yüklemidir. Fakat hem Varlık hem de varolmayan, nesnellik niteliklerine sahip olan

şeyler olarak ifade edilmektedir ya da onlar duyusal algı içindir ve dolayısıyla da dolu ve boş karşıtlığıdır. Leukippos bunu söyler; Elealılar açısından gerçekten mevcut olan şeyi o, varolan olarak ifade eder. Aristoteles şöyle diyor (Met. I. 4): "Leukippos ve onun dostu olan Demokritos dolunun ve boşun öğeler olduğunu ileri sürerler ve birine varolan, diğerine de varolmayan derler; yani dolu ve katı olan varoluştur, boş ve ince olan ise varolmayandır. Bundan dolayı, onlar ayrıca Varlığın varolmayandan daha fazlası olmadığını, çünkü cisimsel olanın olduğu kadar boşun da varolduğunu söylerler ve bunlar da her şeyin maddi kaynaklarını oluşturmaktadır." Dolunun ilkesi atomdur. Mutlak, kendinde ve kendi-için varolan o halde atom ve boşluktur (τὰ ἄτομα καὶ τὸ κενόν [ta atoma kai to kenon]): Bu önemli ama bir o kadar da yetersiz bir açıklamadır. İlke sadece, örneğin bizim havada yüzüyor gibi tasarladığımız atomlar değildir, çünkü araya giren hiçlik de bir o kadar özseldir. Öyleyse burada atom sisteminin ilk ortaya çıkışıyla karşılaşıyoruz. Şimdi bu ilkenin daha öte anlamını ve belirlenimini sunmalıyız.

a. Değerlendirmenin başlıca noktası Bir'dir, kendi için varolandır: Bu belirlenim büyük bir ilkedir ve bu noktaya dek henüz sahip olmadığımız bir şeydi. Parmenides Varlığı veya soyut evrenseli saptar, Herakleitos da süreci; kendi-için-varlık belirlenimi ise Leukippos'a aittir. Parmenides hiçliğin hiçbir surette varolmadığını söyler; Herakleitos'ta ise Oluş her ikisinin de olumsuzlandığı Varlıktan hiçliğe geçiş olarak varoluyordu sadece; oysa Leukippos'ta bilincine varılan şey, her birinin yalın olarak kendiyle evde olduğu, kendi-varolan olarak olumlu, boşluk olarak da olumsuz olduğu görüşüdür ve bu da mutlak belirlenim haline getirilmektedir. Bu şekilde atom ilkesi yok olmuş değildir, çünkü bu bakış açısından onun daima varolması gerekir; kendi-için-varlık her mantıksal felsefede[46] özsel bir uğrak olmalıdır, fakat buna rağmen nihai olarak da ortaya konmamalıdır. Varlık ve Oluştan bu düşünce-belirlenimine mantıksal ilerleyişte, burada ve şimdi[47] varolan olarak Varlık şüphesiz ilk defa ortaya çıkmaktadır, ama bu sonuncusu

---

[46] *Bkz.* Hegel, "Werke," Cilt III. s. 181 vd.

[47] *A.g.e.*, s.112.

sonsallık alanına aittir, bundan dolayı da Felsefenin ilkesi olamaz. Öyleyse, her ne kadar Felsefenin tarih içindeki gelişimi mantıksal felsefenin gelişimine karşılık gelmek zorunda olsa da onda gene de tarihsel gelişmede eksik parçalar bulunacaktır. Örneğin, varolan olarak Varlığı burada ilke yapmak isteseydik bu bilinçte taşıdığımız şey olurdu –şeyler vardır, bu şeyler sonludur ve birbirleriyle bir ilişkileri vardır– ama bu, düşüncesiz bilginin, görünüşün kategorisidir. Kendi-için-varlık ise, Varlık olarak, kendiyle yalın ilişkidir, ama başka-Varlığın olumsuzlanması yoluyla. Eğer ben kendim için varolduğumu söylüyorsam, ben sadece varolmakla kalmıyorumdur, aynı zamanda bana dışsalmış gibi göründüğü ölçüde bendeki başka her şeyi olumsuzlayıp benden dışlıyorumdur. Benimle ilişkisinde tam da olumsuzlama olan başka varlığın olumsuzlanışı olarak kendi-için-varlık, olumsuzlamanın olumsuzlamasıdır ve böylece olumlamadır; ve bu, benim adlandırdığım üzere, gerçekte dolayımın mevcut olduğu –ama gerçekten ortadan kaldırılmış olan bir dolayım– mutlak olumsuzluktur.

Bir ilkesi, atomların varolduğunu söylemek istiyor olsak da, bütünüyle idealdir/düşünseldir ve tamamen düşünceye aittir. Atomu maddi açıdan ele almak mümkündür, ama o duyu-üstüdür, tamamıyla zihinseldir. Bizim zamanımızda bu atom kavrayışı özellikle de Gassendi'nin aracılığı ile yeniden canlanmıştır. Leukippos'un atomları, bununla birlikte, moleküller, Fizik'in küçük parçacıkları değildir. Aristoteles'e göre (De gen. et corr. I. 8), Leukippos'ta, tıpkı bugünlerde moleküller hakkında söylendiği gibi, "cisimlerinin küçüklüğünden ötürü atomların görünmez olduğu" fikri bulunmaktadır: ama bu salt onlardan söz etme yoludur. *Bir*, gözlükleri veya ölçüleri büyütmekle ne görülebilir ne de gösterilebilir, çünkü o bir düşünce soyutlamasıdır; gösterilen şey ise daima bir araya gelmiş maddedir. Bu, modern zamanlarda olduğu gibi, insanların mikroskopla organizmanın en iç parçasını, ruhunu araştırmaya çalışmaları ve görme ve dokunma aracılığıyla onu keşfedebileceklerini düşünmeleri kadar beyhudedir. O halde, *Bir* ilkesi tümüyle düşünseldir, fakat düşüncede ya da kafada olma anlamında değil, düşünceyi şeylerin gerçek özü haline getirecek bir biçimde. Leukippos bunu böyle anlamıştı ve onun felsefesi bundan dolayı hiçbir surette empirik değildir. Tennemann (Cilt I. s. 261)

ise tamamen yanlış bir biçimde şunu söyler: "Leukippos'un sistemi Elealılarınkinin zıddıdır; o, empirik dünyayı tek nesnel realite olarak ve cismi de tek varoluş türü olarak görür." Ama atom ve boşluk deneyime ait şeyler değildir; Leukippos hakikatin bilincine duyular yoluyla varmadığımızı söyler ve öyleyse o yüksek anlamda ve salt öznel olmayan bir idealizm kurmuştur

b. Bu ilke Leukippos açısından ne kadar soyut olursa olsun, o bunu somutlaştırma derdindedir. Atomun anlamı bireydir, bölünmezdir; başka bir formda *Bir* o halde bireyselliktir, öznellik belirlenimidir. Evrensel ve öte yandan bireysel, her şeyde bulunan büyük belirlenimlerdir ve insanlar, somut olanda bile bunların başat olduğunu gördüğü zaman, sahip oldukları şeyi ilkin bu soyut belirlenimler içinde bilirler. Sonraları Epiküros'la birlikte gün yüzüne çıkan bu ilke, Leukippos ve Demokritos açısından fiziksel kalmıştır, ama aynı zamanda zihinsel olanda da ortaya çıkmaktadır. Zihin gerçekte aynı zamanda bir atom ve *bir*dir; ama kendi içerisinde bir olarak aynı zamanda sonsuzca doludur. İradeyi hayata geçiren özgürlükte, hakta ve yasada tek ilgimiz bu evrensellik ve bireysellik karşıtlığıdır. Devlet alanında tekil iradenin, bir atom olarak, mutlak olduğu bakış açısı ileri sürülebilir; pratik sonuçlar da doğurmuş olan daha modern devlet teorileri bu türdendir. Devletin evrensele, yani kendinde ve kendi için varolan iradeye dayanması gerekir; eğer bireyin iradesine dayanıyorsa, atomik hale gelir ve, Rousseau'nun *Contrat Social*'inde olduğu gibi, *bir*in düşünce-belirlenimine uygun olarak kavranır. Yukarıda aktardığımız son pasajda Aristoteles'in bize anlattıklarından hareketle, Leukippos'un somut ve edimsel olan her şeye dair düşüncesi daha öte şu şekildedir: "Dolu olan, yalın bir şey değildir, çünkü o sonsuzca bir çokludur. Bu sonsuzca çok olanlar boşlukta hareket ederler, çünkü boşluk vardır; bunların kümelenişi meydana gelmeye," yani varolan bir şeyin veya duyular için olanın meydana gelmesine "yol açar, çözülme ve ayrılma da yok olmada sonuçlanır." Tüm diğer kategoriler burada içerilmektedir. "Etkinlik ve edilginlik onların bitişik olması olgusuna dayanır; ama bitişiklikleri bir oldukları anlamına gelmez, çünkü gerçekte" (soyut olarak) "bir olandan çok gelmez, ne de gerçekte çok olandan bir gelir." Veyahut denebilir ki, onlar aslında ne edilgin ne de etkindir, çünkü

ilkeleri olarak sürece sahip olmaksızın "salt boşluğa uyarlar." Atomlar böylece şeyler olarak adlandırdığımız görünüşteki birliklerinde bile, tamamıyla olumsuz ve onlara yabancı olan boşluk aracılığıyla birbirlerinden ayrılmışlardır, yani ilişkileri kendilerine içkin olmayıp kendilerinden başka bir şeyledir ve bu ilişki içinde oldukları şey olmaya devam ederler. Bu boşluk, olumluyla ilişkisindeki olumsuz, aynı zamanda atomların hareketinin de ilkesidir; boşluk deyim yerindeyse onları kendisini doldurmaya ve olumsuzlamaya kışkırtır.

Atomcuların öğretileri böyledir. Bu düşüncelerin uç sınırlarına ulaştığımızı görüyoruz, çünkü ilişki söz konusu olduğunda onların ötesine geçiyoruz. Bilinç için birbirine göre farklılaşıyor olarak tasarlandığı zaman doluluk ve boşluk olan, düşünülen bir şey olarak Varlık ve varolmayan, kendilerinde hiçbir türlülüğe sahip değildir; zira doluluk aynı şekilde kendi içinde olumsuzluğu taşımaktadır; bağımsız olduğundan ayrı olanı dışarıda bırakır; *bir*dir ve sonsuzca çok *bir*lerdir, buna karşın boşluk dışlayıcı olmayıp arı sürekliliktir. Bu her iki karşıt, *bir* ve süreklilik, şimdi çözüme kavuşturulduğunda, hiçbir şey atomların, kâh ayrı olarak kâh birleşmiş olarak, varolan süreklilik içinde yüzmesi gerektiğini hayal etmekten daha kolay değildir; işte bundan dolayı onların birliği, yalnızca yüzeysel bir ilişki ya da birleşik olanın içkin doğası yoluyla belirlenmiş olmayan ama bu kendi-varolan varlıkların gerçekte henüz ayrılmış olarak kalmaya devam ettiği bir sentez olmalıdır. Gelgelelim bu bütünüyle dışsal bir ilişkidir; tamamıyla bağımsız olanla gene bağımsız olan birleşir ve böylece ortaya yalnızca mekanik bir bileşim çıkar. Canlı, tinsel, vb. olan her şey salt birbirine karışmaktadır; ve değişim, meydana gelme, yaratım yalın birleşmedir.

Bu ilkelere ileriye dönük bir adım olarak ne kadar büyük saygı duyulursa duyulsun, onlarla birlikte daha öte somut belirlenimler içine girdiğimizde bize büsbütün yetersiz olduklarını hemen ifşa ederler. Ne var ki, bir zamanlar bir kaosun, sonraları birleşik ve düzenli hale gelen atomların doldurduğu bir boşluğun olduğunu ve dünyanın da böylelikle ortaya çıkmış olduğunu ileri süren geç bir tarihteki kavrayışın ilave etmiş olduğu şeyi eklememiz gerekmiyor; şimdi ve her zamandır ki, kendinde varolan şey doluluk ve boşluktur. Doğa biliminin bu

tür düşüncelerde bulduğu tatmin edici bakış açısı, bunlarda, varolanın düşünülen şeyle düşünceye karşıt olan şey arasındaki antitez içinde olduğu ve böylelikle de kendinde ve kendi için varolan şey olduğu konusundaki yalın olgudan ibarettir. Atomcular, bu nedenle, genel olarak söylemek gerekirse, bu dünyanın yabancı bir ilke aracılığıyla yaratılıp sürdürüldüğü fikrine karşıttır. Bilim, dünya için hiçbir temele sahip olmama duygusundan kurtarılmış olduğunu ilk defa atom teorisinde hisseder. Zira eğer doğa bir başkası tarafından yaratılmış ve bir arada tutulmuş olarak tasarlanırsa, kendinde varolan bir şey olarak değil, Kavramını kendi dışında taşıyan bir şey olarak kavranmış olur, yani ilkesi veya kökeni ona yabancıdır ve genel olarak hiçbir ilkesi olmayıp ancak bir başkasının iradesinden hareketle kavranabilmektedir; kendi içinde zorunluluktan ve Kavramdan yoksun olduğu için olumsaldır. Gel gör ki, atomcu kavrayışta doğanın içkinliği kavrayışını buluyoruz, eşdeyişle düşünce onda kendisini bulmaktadır ya da ilkesi kendinde düşünülen bir şeydir ve Kavram doyumunu onu Kavram olarak tasarlamakta ve kurmakta bulur. Soyut varoluşta doğa zeminini kendisinde taşır ve yalın olarak kendi içindir; atom ve boşluk tam da böyle yalın Kavramlardır. Ancak burada tamamen genel ve soyut ilkelerin, *bir* ile süreklilik arasındaki antitezin tasarlanmış olduğu gibi bir formel olgudan daha fazlasını göremiyoruz veya bulamıyoruz.

Eğer doğaya dair daha geniş, daha zengin bir bakış açısından hareket eder ve atomcu teoriden onun da kavranabilir olması isteminde bulunursak, doyum birden ortadan kalkar ve daha ileriye gitmenin olanaksız olduğunu görürüz. Bundan dolayı, bu arı süreklilik ve ayrıklık düşüncelerinin ötesine geçmemiz gerekir. Çünkü bu olumsuzlamalar, birimler kendilerinde ve kendileri için değildir; atomlar bölünmezdir ve kendileri gibidir ya da arı süreklilik onların ilkesi yapılmaktadır, öyle ki onların doğrudan bir kümenin içine girdiği söylenebilir. Tasarım kuşkusuz onları ayrı tutarak onlara duyusal bir şekilde tasarlanan bir Varlık verir; ama onlar eğer benzerlerse, arı süreklilik olarak, boş olanla aynıdırlar. Ama varolan, somut ve belirlenmiştir. Öyleyse türlülük bu ilkelerden hareketle nasıl kavranabilir? Bitkilerin, rengin, formun belirli karakteri nereden gelmektedir? Mesele şudur ki, küçük parçacıklar olarak bu atomların bağımsız olarak varlıklarını sürdür-

dükleri kabul edilse de birlikleri bütünüyle dışsal ve ilineksel olan bir bileşimden ibarettir. Belirli ayrım gözden kaçırılmaktadır; kendi için olan olarak *bir* tüm belirliliğini yitirmektedir. Eğer elektrikli, manyetik ve ışıklı değişik maddeler ve aynı zamanda moleküllere dair mekanik bir değişkenlik varsayılırsa, bir yandan birlik tamamen ihmal edilmiş olur ve öte yandan da fenomenlerin geçişi bakımından sadece totolojik olan şeyden başka hiçbir mantıklı laf edilmemiş olur.

Leukippos ile Demokritos daha öteye gitmek istediklerinden, bu yüzeysel birleşme ve ayrılma ayrımından daha belirli bir ayrım gereği doğmuştur ve onlar da türlülüğü atomlara atfederek ve aslında bunların türlülüğünü sonsuz kılarak bunu sağlamaya çalışmışlardır. Aristoteles (Met. I. 4) şunu söyler: "Bu türlülüğü onlar üç şekilde belirlemeye çalışmıştır: atomların A'nın N'den olduğu gibi figür bakımından, AN'ın NA'dan olduğu gibi düzen" (yer) "bakımından ve Z'nin N'den olduğu gibi duruş" –dik mi yoksa yatık mı durduğu– "bakımından farklılaştığını söylerler. Tüm diğer ayrımların bunlardan kaynaklanması gerekir." Figür, düzen ve duruşun gene dışsal ilişkiler, ilgisiz belirlenimler, yani şeyin doğasına kendinde etki etmeyen özsel olmayan ilişkiler olduğunu görüyoruz, çünkü onların birliği sadece bir başkasındadır. Kendi başına alındığında, bu ayrım gerçekte tutarsızdır, çünkü tamamen yalın *bir* olarak atomlar eksiksiz bir şekilde benzerdirler ve dolayısıyla bu çeşit bir türlülük söz konusu olamaz.

Burada duyusal olanı bazı belirlenimlere geri götürme çabasını görüyoruz. Aristoteles bu bağlamda Leukippos hakkında şunu söyler (De gen. et. corr. I. 8): "O, fenomenal ve duyusal algı kavrayışına yaklaşmak istiyordu ve böylelikle hareketi, meydana gelmeyi ve yok olmayı kendilerinde varolan şeyler olarak tasarlamıştı." Bunda, başkaları sadece aldanmadan söz ederken, edimselliğin tüm haklarını Leukippos'tan kazandığı olgusundan başka bir şey görmüyoruz. Fakat Leukippos sonunda atomu aynı zamanda kendinde biçimlenmiş olarak tasarladığı zaman varoluşu kuşkusuz duyusal algıya daha çok yaklaştırmaktadır, ama Kavrama değil; gerçekten de biçimlendirmeye devam etmemiz gerekir, ama şu ana kadar süreklilik ve ayrıklık belirleniminden çok öteye geçtik. Aristoteles bu nedenle şöyle der

(De sensu, 4): "Demokritos ve diğer antik filozofların çoğu duyusal olandan söz ederken oldukça beceriksizdir, çünkü duyumsanan her şeyi dokunulur bir şeye çevirmek isterler; her şeyi dokunma duyusu açısından apaçık olan şeye, siyahı pürüzlüye, beyazı düze indirgerler." Tüm duyusal nitelikler böylece sadece forma, herhangi tikel bir şeyin tadılma veya koklanma yeteneğinde olmasını sağlayan molekülleri değişik birleştirme biçimlerine geri getirilmektedir; bu çaba modern zamanlardaki atomcuların da gösterdiği bir çabadır. Descartes'tan bu yana özellikle de Fransız filozoflar bu kategoriye dayanmıştır. Fenomenal ve algılanır olanı anlamak aklın içgüdüsüdür, yanlış olan sadece izlenen yoldur; tamamen anlamsız, belirlenmemiş evrenselliktir. Figür, düzen, duruş ve form kendinde olan şeyin biricik belirlenimini oluşturduğu için, bu uğrakların nasıl renk ve hatta renk çeşitliliği, vb. olarak deneyimlendiği konusunda hiçbir şey söylenmiş değildir; mekanik belirlenimlerden başka belirlenimlere geçiş yapılmıyor ve bu da onun sığ ve verimsiz olduğunu göstermektedir.

Leukippos'un nasıl olup da mutlak olarak aldığı için hiçbir zaman ötesine geçemediği atomlar ve boşluk gibi bu yoksul belirlenimlerden bütün bir dünyayı inşa etme (bu bize boş olduğu kadar tuhaf da görünebilir) riskine girdiğini, Diogenes Laertios (IX. 31-33) anlamsız gibi görünen bir açıklamayla anlatmaktadır. Ama konunun doğası daha iyisine imkân tanır ve elimizden gelen şey de bu kavrayışın verimsizliğini gözlemlemekten ibarettir. Şöyle ilerler: "Form açısından ıraksak olan atomlar sonsuzdan ayrılmaları yoluyla kendilerini büyük boşluğa iterler." (Demokritos buna "karşılıklı direnç (ἀντιτυπία [antitypia]) ve titremeli, salınımlı bir devinim (παλμός [palmos]) aracılığıyla" diye ilavede bulunur.)[48] "Onlar burada toplanırlar ve birlikte savrularak ve her türden şekilde dönerek benzerin benzerden ayrıldığı bir anafor (δίνην [dinēn]) oluştururlar. Ama aynı ağırlıkta oldukları için, miktarlarından ötürü hiçbir biçimde hareket edemediklerinde ince olanlar dış boşluğa geçerler, deyim yerindeyse geçmeye zorlanırlar; diğerleri ise beraber kalırlar ve karışıp, birbirleriyle çarpışarak ilk yuvarlak sistemi oluştururlar. Ama bu her türden cismi içerisinde tutan bir kabuk gibi

[48] Plutarch. de. plac. phil. I., 26; Stobaei Ecl. Phys. 20, s. 394. (Tennemann, Cilt I. s. 278.)

ayrı durur; bunlar ortaya yüklenerek bir anafor hareketi oluşturdukları için bu kuşatan deri incelir, çünkü anaforun eyleminden ötürü onlar sürekli olarak birlikte koşuştururlar. Toprak bu şekilde doğar, çünkü ortada toplanan bu cisimler birlikte kalmaya devam ederler. Kuşatan ve bir kabuk gibi olan şey dışsal cisimlerin tutunması aracılığıyla gene artmış olur ve anafor içerisinde hareket ettiği için de temas ettiği her şeyi kendisine çeker. Bu cisimlerden bazılarının birleşmesi gene ilkin nemli ve yapışkan ve sonra da kuru olan ve bütünün anaforunda çember çizen bir sistem oluşturur; bunun ardından, bunlar ateş alarak yıldızların tözünü oluştururlar. Dış çember güneştir, içteki ise ay," vb. Bu boş bir tasarımdır; çember-devinime ve sonradan çekme ve itme olarak adlandırılan şeye dair bu yavan, karışık fikirlerde, farklı devinim türlerinin maddenin ilkesi olarak görüldüğü olgusunun ötesinde hiçbir fayda bulunmaz.

c. Son olarak, Aristoteles (De anim. I. 2) Leukippos ile Demokritos'un ruhun "küre şeklinde atomlar olduğunu" söylediklerini aktarmaktadır. Ayrıca Plutarkhos'ta (De plac. phil. IV. 8), Demokritos'un bilincin duyguların kökeninin açıklanmasıyla ilişkisine yöneldiğini görüyoruz, çünkü ince yüzeylerin, deyim yerindeyse, kendilerini şeylerden kurtarıp gözlere, kulaklara, vb. uçtuğuna dair görüşler ilk defa onunla birlikte başlamıştır. Bu noktada, Demokritos'un kendinde Varlık ile başkası-için-Varlık uğrakları arasındaki ayrımı daha ayırt edici bir şekilde ifade etmiş olduğunu görüyoruz. Zira Sextus'un (adv. Math. VII. 135) bize anlattığına göre o şöyle demektedir: "Sıcaklık sanıya (νόμῳ [nomō]) göre vardır ve soğukluk ile renk, tatlı ile acı da öyle: yalnızca bölünmez ve boş olan hakikatlidir (ἐτεῇ [eteē])." Eşdeyişle, yalnızca boş ve bölünmez ve bunların belirlenimleri kendindedir; sıcaklık gibi özsel olmayan, farklı Varlık ise başkası içindir. Ama bununla hemen, nesnel olanı bilinçle ilişki içine getirerek, nesnel olanla salt onun *benim* duygum olduğunu söyleyerek ilişkilenmek anlamına gelen sahte idealizme yol açılmaktadır. Böylelikle, duyusal varlık aslında Varlık formunda geçersiz kılınmaktadır, ama aynı duyusal çoklu olarak kalmaya da devam eder; içinde hiçbir aklın bulunmadığı ve bu idealizmin daha öte hiçbir ilgisinin olmadığı duygunun duyusal açıdan kavramsız çoklusu saptanmaktadır.

Empedokles

Empedokles'ten kalan fragmanlar birçok kez derlenmiştir. Leipzig'li Sturz yaklaşık 400 dizeyi bir araya getirmiştir.[49] Peyron ise Empedokles'in ve Parmenides'in fragmanlarından oluşan, 1810 yılında Leipzig'de basılmış bir derlemeyi düzenlemiştir.[50] Wolff'un *Seçmeler*'inde de Empedokles üzerine Ritter'in bir incelemesi bulunmaktadır.

Empedokles'in doğum yeri Sicilya'daki Agrigentum'dur, Herakleitos ise Anadolu'ya aittir. Böylece İtalya'ya geri geliyoruz, zira tarihimiz bu iki yan arasında gidip gelmektedir; orta nokta olarak gerçek Yunanistan'dan şimdiye dek hiçbir felsefeyle karşılaşmış değiliz. Tennemann'a göre (Cilt I. s. 415), Empedokles kendisini 80. Olimpiyat sıralarında (m.ö. 460) göstermiştir. Sturz (ss. 9, 10) ise Empedokles'in 77. Olimpiyat'ın birinci yılında (m.ö. 472) doğduğuna işaret eden Dodwell'in sözlerini (De aetate Pythag. s. 220) aktarır. Bunlar şu şekildedir: "85. Olimpiyat'ın ikinci yılında Parmenides 65 yaşına ulaşmıştı, öyle ki Zenon 75. Olimpiyat'ın ikinci yılında doğmuştur;[51] öyleyse beraber öğrencilik yaptığı Empedokles'ten altı yaş büyüktür, çünkü Pythagoras 77. Olimpiyat'ın birinci ya da ikinci yılında öldüğü zaman o sadece bir yaşındaydı." Aristoteles şöyle diyor (Met. I. 3): "Empedokles yaş bakımından Anaksagoras'tan sonra gelir, ama eserleri daha öncedir." Ama o, zaman açısından daha önce, yani genç yaşta felsefe yapmış olmakla birlikte, felsefesi de Kavramın ulaştığı aşamaya göre Anaksagoras'ın felsefesinden daha öncedir ve daha az olgunlaşmıştır.

Diogenes'in Empedokles'in yaşamına ilişkin açıklamasına göre (VIII. 59, 63-73), o da Pythagoras gibi bir tür sihirbaz ve büyücüymüş gibi görünmektedir. Yaşamı sırasında hemşehrileri ona oldukça saygı gösteriyorlardı ve ölümünden sonra da doğduğu kentte onun için bir heykel dikilmiştir; ünü çok uzaklara yayılmıştı. Herakleitos gibi tek başına yaşamamış, tersine Elea'daki Parmenides gibi Agrigentum

---

[49] Empedocles Agrigentinus. De vita et philosophia ejus exposuit, carminum reliquias ex antiquis scriptoribus collegit, recensuit, illustravit, praefationem et indices adjecit Magister Frid. Guil. Sturz, Lipsiae, 1805.

[50] Empedoclis et fragmenta, &c., restituta et illustrata ab Amadeo Peyron.

[51] *Karş.* Plat. Parmenid. s. 127 (s. 4)

kentinin işleri üzerinde büyük etkisi olmuştur. Agrigentum'un yöneticisi olan Meton'un ölümünden sonra, özgür bir anayasa ve tüm yurttaşlara eşit haklar getirme şerefini kazanmıştır. Aynı şekilde, kentin yönetimini ele geçirmek için Agrigentum halkının yaptığı kimi girişimleri hüsrana uğratmıştır; ve hemşehrilerinin saygısı ona tahta çıkmayı önerecek kadar yükseldiği zaman onların teklifini reddetmiş ve aralarında hep saygın bir özel birey olarak yaşamıştır. Hem yaşamıyla hem de ölümüyle ilgili olarak, masalsı çok şey anlatılmıştır. Yaşamda ün kazanmış olduğu için, ölümlü bir insan olmayıp tersine yalnızca görüş alanından çıkmış olduğunun bir kanıtı olarak, sıradan bir şekilde ölüyor gibi görünmek istemediği anlatılır. Bir şölenden sonra ortadan aniden kaybolduğu ya da arkadaşlarıyla birlikte Etna'dayken birden bir daha görülmediği söylenir. Ama ayakkabısının tekinin Etna'nın yanına fırlatılmış ve arkadaşlarından biri tarafından bulunmuş olması ona ne olduğunu meydana çıkarmıştır; böylece insanlığın dikkatini kendisinden uzaklaştırmak ve gerçekte ölmediği, tanrıların arasına alınmış olduğu düşüncesine yol açmak üzere kendisini Etna'ya attığı açıklığa kavuşmuştur.

Bu masalın kökeni ve sebebi, tek başına alındığında büyük iddialar taşıyan birkaç dizenin bulunduğu bir şiirdeymiş gibi görünmektedir. Sturz'a göre (s. 530: Reliquiae τῶν καθαρμῶν [tōn katharmōn], v. 364-376), o şöyle der:

Sarı Akragas'ta yaşayan ve en iyi işlerle meşgul dostlarım,

Selam size!

Artık ölümlü bir insan değil, ölümsüz bir tanrıyım sizler için,

Görmez misiniz, nereye gitsem onurlandırır herkes beni

Başımda yeşil yeşil taçlar

Giyinip kuşanıp çıkarım meydana zengin kentlerde

Dua eder bana erkekler ve kadınlar

Ve binler takip eder adımlarımı kutluluk yolunu bulmak için

Bazıları kehanet ister;

Bazıları hastalıkları iyileştirecek sözler için yalvarır

Benim için nedir ki bu –bozuldukça bozulmuş insanı

Sanatla fethetmek bir şeymiş gibi sanki.

Ne var ki bu övgü, bağlamı içinde alındığında, ziyadesiyle onurlandırıldığım anlamına gelir, ama bunun benim için önemi nedir ki? Empedokles burada insanların onu onurlandırmasından duyduğu bıkkınlığı ifade etmektedir.

Empedokles'in Pythagorasçı öğrencileri vardı ve onlarla birlikte dolaşıyordu; kimi zaman Parmenides ve Zenon gibi bir Pythagorasçı olduğu düşünülür, ama böyle bir bildirimin tek zemini de budur. Pythagorasçı Birliğe ait olup olmadığı tartışmalıdır; felsefesi Pythagorasçı felsefeyle hiçbir benzerlik taşımaz. Diogenes Laertios'a göre (VIII. 56), onun Zenon'la birlikte öğrencilik yaptığı söylenmiştir. Gerçekten de bize kadar ulaşmış olan kimi öğütler olduğu gibi fiziksel türde tek tük kimi refleksiyonlar da söz konusudur ve düşünce onda realiteye nüfuz etmiş ve doğa bilgisi de daha geniş bir mesafeye ve kapsama ulaşmış gibi görünmektedir; onda, Herakleitos'taki gibi spekülatif bir derinlik bulamasak da realitenin bakış açısının daha çok yedirildiği bir Kavram ve doğa felsefesinden veya doğanın temaşa edilmesinden kaynaklanan bir kültür buluyoruz. Empedokles belirgin bir şekilde felsefi olmaktan ziyade şiirseldir; pek ilgi çekici değildir ve felsefesinden fazla anlam çıkarılamaz.

Bu felsefeyi yöneten ve gerçekte onunla birlikte ortaya çıkmaya başlayan özel Kavram'a gelecek olursak; onu Bileşim veya Sentez olarak adlandırabiliriz. Karşıtların birliği kendisini ilkin bileşim olarak sunar; ilk önce Herakleitos'la yolu açılmış olan bu Kavram, Anaksagoras'ta düşünce evrenseli kavramadan önce, dinginlik durumunda iken bileşim olarak tasarlanmaktadır. İlişkinin bir tamamlanışı olarak Empedokles'in sentezi bu nedenle Herakleitos'a aittir; Herakleitos'un spekülatif İdea'sı, realite içinde de olsa, süreçtir, ama bu, birbirleriyle karşılıklı ilişki içindeki Kavramlar olarak realitedeki tekil uğraklar olmaksızın böyledir. Empedokles'in sentez kavrayışı günümüze dek geçerliliğini korumuştur. O ayrıca bize dek bile ulaşmış olan, bilinen dört fiziksel öğe/element –ateş, hava, su ve toprak– konusundaki yaygın fikrin de babasıdır; kuşkusuz kimyacılar artık bunları elementler

olarak görmezler, çünkü elementlerden yalın bir kimyasal tözü anlamaktadırlar. Şimdi kısaca Empedokles'in fikirlerini sunup, bahsi geçen birçok öğeyi bir bütünün bağıntısı içine yerleştireceğim.

Aristoteles onun genel fikirlerini kısaca şöyle özetlemektedir:[52] "Her biri sırasıyla her şeyin ondan ileri geldiği ilke olarak görülen üç elemente, ateş, hava ve suya, Empedokles dördüncü cisimsel elementi, Toprağı, ekleyerek bunların daima aynı kaldıklarını, hiçbir zaman oluşmadıklarını, ama az veya çok olarak birleşmiş ve ayrılmış olduklarını ve birinde birleşip, birinden çıktıklarını söylemiştir." Karbon, metal, vb. sabit kalıp asla oluşmayan, kendinde ve kendi için varolan şeyler değildir; bunlar öyleyse metafizikle ilgili hiçbir şeye işaret etmezler. Ancak Empedokles'te durum hiç şüphe yok ki şu şekildedir: Her tikel şey bu dördünün bir tür birleşmesi yoluyla ortaya çıkmaktadır. Bu dört element, bizim sıradan tasarımımız açısından, onları evrensel elementler olarak değerlendirirsek pek de duyusal şeyler değildir; zira, duyusal açıdan bakılacak olursa, değişik başka duyusal şeyler söz konusudur. Sözgelimi, organik olan her şey başka bir türdendir; ve dahası, *bir* olarak, yalın olarak toprak, arı toprak diye bir şey yoktur, çünkü o, çoklu belirlilik içindedir. Dört element düşüncesinde, duyusal fikirlerden düşünceye yükselişi görüyoruz.

Aristoteles (Met. I. 4) bunların birbirleriyle ilişkisi konusundaki soyut Kavrama dair ayrıca, Empedokles'in sadece ilkeler olarak dört elemente değil, daha önce Herakleitos'ta da karşılaşmış olduğumuz Dostluk ve Çatışma'ya da gerek duyduğunu söyler; aslında evrensel oldukları için bunların başka bir türden olduğu hemen bellidir. Onda, reel ilkeler olarak dört doğal element ve düşünsel ilkeler olarak da dostluk ve çatışma bulunur, böylece Aristoteles'in (Met. II. 4) ve Sextus'un (adv. Math. VII. 92) muhafaza etmiş olduğu satırlarda Sextus'un[53] sıklıkla söz ettiği altı element kendisini gösterir:

Toprakla toprağı görürüz, suyla suyu,

Havayla göklerdeki havayı, ateşle ebedî ateşi,

Sevgi sevgiyle görülür ve çatışma da acılı çatışmayla.

---

[52] Metaph. I. 3 ve 8; De gener. et. Corrupt. I. 1.

[53] Adv. Math. VII. 120; IX. 10; X. 317.

Onlardan pay almamız yoluyla, bunlar bizim için olurlar. Orada, toprak ilkesinin toprakla, suyun suyla, sevginin sevgiyle, vb. ilişkili olduğu birliğin, elementlerin bütünlüğünün bizzat tin, ruh olduğu görüşünü buluyoruz.[54] Ateşi gördüğümüzde, ateş bizde olduğu içindir ki nesnel ateş bizim için vardır, vb.

Empedokles ayrıca bu elementlerin sürecinden de söz eder, ama bunu daha öte kavramamıştır; belirtilmesi gereken nokta onların birliğini bir bileşim olarak tasarlamış olmasıdır. Kavramdan yoksun, kısmen ilişkili kısmen ilişkisiz yüzeysel bir ilişki olan bu sentetik birleşmede, bazen bu elementlerin birliğinin bazense ayrılıklarının kurulması çelişkisi ortaya çıkar: Birlik, bunların türlülüklerinde bır, birliklerinde farklı olan uğraklar olduğu evrensel birlik değildir, çünkü bu iki uğrak, birlik ve türlülük, ayrı düşerler ve birleşme ve ayrılma tamamen belirsiz ilişkilerdir. Empedokles Doğa üzerine olan şiirinin ikinci kitabında, Sturz'un sunmuş olduğu şekliyle (s. 517, v. 106-109) şöyle söyler: "Doğa diye bir şey olmayıp, sadece birleşmiş olanın bir bileşimi ve ayrılması söz konusudur; insanlar salt buna Doğa derler." Eşdeyişle, öğeleri ve parçaları olarak bir şeyi oluşturana şimdilik onun doğası değil, sadece onun belirli birliği denir. Bir hayvanın doğası, örneğin, onun sabit ve reel belirliliği, türü, yalın olan evrenselliğidir. Ama Empedokles doğayı bu anlamda ortadan kaldırır, çünkü ona göre her şey yalın elementlerin bileşimidir ve dolayısıyla kendinde evrensel, yalın ve gerçek değildir: Bizim doğadan söz ederken işaret ettiğimiz şey bu değildir. Şimdi, içinde bir şeyin kendi ereğine uygun olarak hareket ettiği bu doğayı Aristoteles Empedokles'te gözden kaçırmaktadır; sonraki zamanlarda bu kavrayış daha da yitip gitmiştir. Elementler böylece yalın olarak kendilerinde varolan olduğu için, doğrusunu söylemek gerekirse, onlarda saptanmış olan hiçbir süreç yoktu, çünkü süreçte bunlar yalnızca yitip giden uğraklardır ve kendilerinde varolan değillerdir. O halde kendinde olduklarından onların değişmez olması gerekirdi, yoksa kendilerini bir birlik olarak oluşturamazlardı; zira *bir*de, onların kalıcılığı veya kendinde varoluşu yok edilecektir. Fakat Empedokles şeylerin bu elementlerle vücut bulduğunu söylediği için, onların birliğini dolaysız olarak kurmaktadır.

---

[54] Arist. De anim. I. 2; Fabricius ad Sext. adv. Math. VII. 92, s. 389, not. T; Sextus adv. Math. I. 303; VII. 121.

Empedokles'in felsefesindeki başlıca noktalar bunlardır. Aristoteles'in (Met. I. 4) bu konudaki değerlendirmelerini aktaracağım.

(α) "Eğer bunu takip etmek ve bunu da Empedokles gibi salt dengesizce değil de akla uygun olarak yapmak istiyorsak, dostluğun iyinin ilkesi, çatışmanın da kötünün ilkesi olduğunu söylemeliyiz, öyle ki bir ölçüde Empedokles'in kötünün ve iyinin mutlak ilkeler olduğunu ileri sürdüğünü –ve bunu yapan ilk kişi olduğunu– öne sürebiliriz, çünkü iyi tüm iyinin ilkesidir, kötü de tüm kötünün ilkesi." Aristoteles burada evrenselliğin izinin bulunduğunu göstermektedir; çünkü ona göre, ilke Kavramıyla, kendinde ve kendi için olanla ilgilenirken buna özsel denebilir; henüz böyle bir ilkeyi görmüş değiliz, zira onu ilk defa Anaksagoras'ta buluyoruz. Eğer Aristoteles antik filozoflarda gözden kaçmış olan devinim ilkesini Herakleitos'un Oluş'unda bulmuşsa da bu sefer de daha derin olan İyi ilkesini Herakleitos'ta gözden kaçırmıştır ve bundan dolayı da onu Empedokles'te bulmak istemiştir. İyiden, "niçin", açık bir şekilde kendi içinde kurulmuş, kendi başına olan ve başka her şeyin onun aracılığıyla olduğu kendinde ve kendi için olan anlaşılacaktır; erek etkinlik belirlenimine, kendini meydana getirme belirlenimine sahiptir, öyle ki o, kendine erek olarak, kendisini nesnel hale getiren ve nesnelliğinde kendisiyle özdeş olan İdea, Kavramdır. Aristoteles bu nedenle Herakleitos'a tamamen karşı çıkar, çünkü onun ilkesi *kendi* gibi kalmaksızın, *kendi*yi ileri sürmeksizin ve geri *kendi* içine gelmeksizin, değişimden ibarettir.

(β) Aristoteles birleşme ve ayrılma olarak bu iki evrensel Dostluk ve Çatışma ilkelerinin ilişkisini ve belirlenimini daha öte eleştirirken şunları da söyler: "Empedokles ne bunlardan yeterince yararlanmış ne de bunların gerektirdiği şeyi (ἐξευρίσκει τὸ ὁμολογούμενον [ekseuriskei to homologoumenon]) keşfetmiştir; çünkü ona göre dostluk çoğunlukla böler, çatışma ise birleştirir. Yani, her şey çatışma yoluyla elementlere dağıldığında, ateş böylelikle *bir*de birleşir ve diğer elementlerin her biri de böyledir." Her şeyin içerisinde bulunan elementlerin ayrılması, aynı şekilde zorunlu olarak kendi aralarında her bir elementin parçalarının birleşmesidir; bir yandan, ayrıma giren şey, bağımsız olarak, aynı zamanda kendi içerisinde birleşmiş bir şey-

dir. "Ama dostluk yoluyla her şey *bir*e geri döndüğü zaman, her bir elementin parçalarının tekrar ayrılmaya maruz kalması zorunludur." *Bir*deki varlık bizzat dört türlülüğün bir çoklusu, türlü ilişkisidir ve dolayısıyla birbirine uymak aynı şekilde bir ayrılmadır. Tüm belirlilikte genel olarak durum şöyledir ki, o kendinde karşıt olmalı ve kendisini böyle göstermelidir. Genel olarak konuşmak gerekirse, ayrılma olmaksızın birleşme, birleşme olmaksızın da ayrılma olmadığı değerlendirmesi derin bir değerlendirmedir; özdeşlik ve özdeş-olmama bu türden, ayrılmaz düşünce-belirlenimleridir. Aristoteles'in kınadığı şey, şeyin doğasında yatmaktadır. Ve Aristoteles, Herakleitos'tan genç olmasına rağmen Empedokles'in "bu tür ilkeleri ileri süren ilk kişi olduğunu, çünkü devinim ilkesinin *bir* olduğunu değil de farklı ve karşıt olduğunu öne sürdüğünü" söylediği zaman, bu kuşkusuz, konu hakkındaki sözleri şüpheli olsa da bu modeli ilk defa Empedokles'te bulmuş olduğunu düşünmesiyle ilgilidir.

(γ) Bu düşünselin kendisini gerçekleştirdiği reel uğraklarla ilgili olarak ise daha başka şunu söyler: "O bunlardan dört taneymiş gibi" –yan yana eşdeğerler– "değil de tersine, iki taneymiş gibi söz eder; ateşi başlı başına bir yana, diğer üçünü, toprağı, havayı ve suyu da bir yana koyar." En ilginç olan ise bunların ilişki belirlenimidir.

(δ) İki düşünsel uğrağın, dostluk ve çatışmanın, ilişkisiyle ilgili olarak öyleyse rasyonel hiçbir şey yoktur, çünkü Empedokles, Aristoteles'e göre (Met. XII. 10), onları yerli yerinde ayırmamış, birbirine göre düzenlememiştir, öyle ki onların genellikle yan yana olduğunu ve eşit değerde sayıldığını görürüz; ama kendiliğinden açıktır ki, Empedokles aynı zamanda bu iki yanı, reel ve düşünseli, ayırmış ve düşünceyi de bunların ilişkisi olarak ifade etmiştir.

(ε) Aristoteles haklı olarak şunları söylemektedir (De gen. et. corr. I. 1): "Empedokles hem kendisiyle hem de görünüşlerle çelişmektedir. Zira bazen elementlerden hiçbirinin diğerinden doğmadığını, ama başka her şeyin onlardan geldiğini öne sürer, bazense onları dostluk yoluyla bir birliğe çevirir ve çatışma yoluyla da tekrar bu birliği yok eder. Böylece tikel farklılıklar ve nitelikler yoluyla biri su olur, diğeri ateş, vb. Şimdi, eğer tikel farklılıklar ortadan kaldırılırsa (ve ortadan

kaldırılabilirler, çünkü ortaya çıkmışlardır) suyun topraktan ortaya çıktığı ve tersinin olduğu aşikârdır. Ateş, toprak, su ve hava halen birken, Her şey henüz bunlar değildi, öyle ki, onun biri mi yoksa çoku mu reel varoluş yaptığı açık değildir." Elementler bir olduğu için, suyun su olmasını, vb. sağlayan onların özel karakteri kendinde hiçbir şeydir, yani farklı olan bir şeye geçmektedirler; ama bu onların mutlak elementler olduğu ya da kendinde oldukları ifadesiyle çelişir. O, edimsel şeyleri elementlerin birbirine karışması olarak ele alır, ama onların ilk kökeni açısından, her şeyin dostluk ve çatışma yoluyla *bir*den doğduğunu düşünür. Bu alışılageldik düşünce yokluğu sentetik kavrayışların doğasında bulunur; şurada birliği, burada çeşitliliği savunur ve her iki düşünceyi de bir araya getirmez; aşılmış olan bir aynı zamanda bir değildir.

Anaksagoras

Anaksagoras'la birlikte, henüz zayıf da olsa bir ışık görünmeye başlar, çünkü şimdi ilke olarak anlak tanınmaktadır. Aristoteles (Met. I. 3) Anaksagoras hakkında şunu söyler: "Canlılarda olduğu gibi doğada da dünyanın ve tüm düzenin kökeninin akıl (νοῦς [nous]) olduğunu söylemiş olan Anaksagoras kendisinden önce gelenler ve rastgele (εἰκῆ [eikē]) konuşanlar karşısında ayık bir insan gibidir." Aristoteles'in söylediği gibi, şimdiye kadarki filozoflar "bilimsel olmayan bir şekilde kılıç sallayan kılıç ustalarıyla karşılaştırılabilir. Nasıl ki onlar herhangi bir beceriye sahip olmamalarına rağmen mücadele içinde gene de iyi hamleler yapabiliyorlarsa, bu filozoflar da ne söylediklerini bilmeksizin konuşuyorlarmış gibi görünmektedir." Şimdi, sarhoşlar arasında ayık bir insan olarak Anaksagoras bu bilince ulaşan ilk kişiyse de –çünkü o, arı düşüncenin edimsel olarak varolan evrensel ve gerçek olduğunu söyler– o da henüz gene boşluğa hücum etmektedir.

Felsefesinin öncekilerle olan bağıntısı şu şekildedir: Herakleitos'un devinim olarak İdea'sında tüm uğraklar mutlak bir şekilde yitip gitmektedir. Empedokles ise bu devinimin bir birlik, ama sentetik bir birlik içinde toplanmasını temsil eder ve Leukippos ve Demokritos'ta da aynısı söz konusudur. Bununla birlikte, bu birliğin uğrakları Em-

pedokles'te ateş, su, vb. gibi varolan elementlerken, diğerlerinde arı soyutlamalar, kendinde varlık, düşüncelerdir. Ama evrensel bu şekilde doğrudan öne sürülmektedir, çünkü karşıt öğelerin bundan böyle duyusal bir dayanağı bulunmaz. İlkeler olarak Varlık, Oluş, Bir ile karşılaşmıştık; bunlar evrensel düşünceler olup, ne duyusaldırlar ne de imgelemin figürleridir; fakat içerik ve içeriğin parçaları duyusal olandan alınmaktadır ve bir tür belirlenim içindeki düşüncelerdir. Şimdi ise Anaksagoras tanrıların, duyusal ilkelerin, öğelerin veya düşüncelerin –bunlar gerçekte refleksiyon belirlenimleridir– değil, kendinde ve kendi için, karşıtlık olmaksızın her şeyi kapsayan Evrenselin, Düşüncenin kendisinin töz veya ilke olduğunu söylemektedir. Evrensel olan birlik karşıtlıktan kendisine geri döner, oysa Empedokles'in sentezinde, karşıt olan henüz ondan ayrı ve bağımsızdır ve Düşünce Varlık değildir. Burada ise kendinde arı, özgür süreç olarak Düşünce kendini-belirleyen evrenseldir ve bilinçli düşünceden ayırt edilmez. Öyleyse Anaksagoras'ta tamamen yeni bir zemin açılmaktadır.

Anaksagoras bir dönemi sonlandırır ve ondan sonra yeni bir dönem başlar. İlkelerin öğretmenden öğrenciye kalıtsal aktarımı konusundaki çokça sevilen görüşe uygun olarak, İyonyalı olduğu için genellikle İyonya okulunu devam ettiren biri olarak ve bir İyonya filozofu olarak sunulur: Klazomenai'li Hermotimos da onun öğretmeniydi. Diogenes Laertios (II. 6) bu teoriyi desteklemek için, onu, 55.-58. Olimpiyat sıralarında ya da Anaksagoras'tan yaklaşık altmış yıl önce doğmuş olan Anaksimenes'in bir öğrencisi haline getirir.

Aristoteles (Met. I. 3) Anaksagoras'ın işe mutlak realiteyi anlak olarak ifade etmeye olanak tanıyacak belirlenimlerle başlamış olduğunu söyler. Aristoteles ve ondan sonra Sextus (adv. Math. IX. 7) gibi başkaları, bu kavrayışı Hermotimos'un oluşturmuş olduğu, ama açık bir şekilde Anaksagoras'a yüklenebileceği gibi bomboş bir olgudan söz ederler. Böyle bir durum gerçek olsaydı bile bunun bize pek bir faydası olmaz, çünkü Hermotimos'un felsefesi hakkında fazla bir şey bilmiyoruz, fazla bir şeye sahip olması da zaten pek mümkün görünmüyor. Başkaları bu Hermotimos'a dair çok sayıda tarihsel araştırma yapmıştır. Pythagoras'ın Pythagoras olarak yaşamadan önce varlık

kazandığı kişiler arasında daha önce bu isimden söz etmiştik. Bu anlamda, Hermotimos'a dair ruhunun bedeninden çıkmasını sağlayabilme gibi özel bir hünere sahip olduğu gibi bir öykümüz de var. Ama sonunda bunun ona kötü bir hizmeti olmuştur, çünkü bir tartışma yaşadığı ve üstelik işin içyüzünü de iyi bilen karısı, ruhun terk ettiği bu bedeni eşe dosta ölü olarak göstermiş ve ruh da kendini eski durumuna geri getiremeden önce beden yakılmıştır –ruh hayrete düşmüş olsa gerek.[55] Bu antik hikâyelerin temelinde ne yattığını, yani meseleyi nasıl görmemiz gerektiğini araştırmaya değmez: Bunun bir kendinden geçme durumuna işaret ettiğini düşünebiliriz.

Anaksagoras'ın, felsefesinden önce yaşamını ele almamız gerekiyor. Diogenes'e göre (II. 7), Anaksagoras 70. Olimpiyat (m.ö. 500) sırasında doğmuş olup, Demokritos'tan daha önce gelir ve ayrıca yaş bakımından da Empedokles'i önceler, fakat bütününde Parmenides'in olduğu gibi bunların da çağdaşıdır; Zenon'un yaşlarındaydı ve görece Sokrates'ten önce yaşamıştır, fakat gene de birbirleriyle tanışıklıkları vardı. Doğduğu kent Lidya'da, Kolophon ve Efes'ten çok uzak olmayan ve büyük bir yarımadanın anakarayla bağını sağlayan bir kanal üzerinde konumlanmış Klazomenai idi. Kamu işlerinden geri durarak kendisini bilimlerin incelenmesine adamış olduğu ifadesi onun yaşamını kısaca özetlemektedir; Valerius Maximus'a göre (VIII. 7, extr. 6), sayısız yolculuğa çıkmıştır ve nihayet, Tennemann'a göre (Cilt I. ss. 300, 415), kırkbeş yaşında, 81. Olimpiyat'ta, uğurlu bir dönemde Atina'ya gelmiştir.

Öyleyse onunla birlikte Felsefeyi şimdiye dek hiç olmadığı gerçek Yunanistan'da buluyoruz ve hatta Atina'ya kadar geldiğini görüyoruz; bu ana dek Felsefenin mekânı ya Anadolu ya da İtalya olmuştu, ne var ki Anadolu'da yaşayanların Pers yönetimi altına girip özgürlüklerini yitirmeleriyle birlikte Felsefe onlar arasındaki ömrünü doldurmuştur. Bizzat Anadolu'nun bir yerlisi olan Anaksagoras, Med savaşı ile Perikles çağı arasındaki önemli dönemde, esas olarak hem Yunan iktidarının lideri hem de sanatlar ve bilimlerin mekânı ve merkezi olduğu için artık büyüklüğünün zirvesine ulaşmış olan Atina'da yaşamıştır.

---

[55] Plin. Hist. Nat. VII. 53; Brucker, T. I. ss. 493, 494, not.

Pers savaşlarından sonra Atina, Trakya'daki bazı kıyı kentlerini olduğu gibi, Grek adalarının büyük bir kısmını da hâkimiyeti altına almış ve hatta Karadeniz'e kadar ilerlemişti. En büyük sanatçılar Atina'da toplandığı gibi, en tanınmış filozoflar ve sofistler de orada yaşamaktaydı –sanatlarda ve bilimlerde Aiskhylos, Sophokles, Aristophanes, Thukydides, Apolonia'lı Diogenes, Protagoras, Anaksagoras ve Anadolu'daki başka kimselerden oluşan bir aydınlar çevresi. O dönem Devleti Perikles yönetiyordu ve Atina yaşamının altın çağı denebilecek görkemli bir zirveye taşımıştı; Anaksagoras Atina yaşamının en gösterişli döneminde yaşamasına karşın, onun çürüyüşünü de görmüş ya da daha ziyade bu güzel yaşamın büsbütün imhasıyla sona eren ilk çürüme belirtilerine yetişmişti.

Bu dönemde Yunanistan'da baş köşeyi almak için birbiriyle çekişen iki Grek ulusu, Atinalılar ile Lakedaimonyalılar, arasındaki karşıtlık özel bir önem taşımaktadır; bu nedenle burada, nam salmış bu iki Devletin ilkelerine değinmemiz gerekiyor. Lakedaimonyalıların hiçbir sanatı veya bilimi yoktu, oysa Atina, bilimlerin ve güzel sanatların mekânı olduğu için anayasasının ve bütün tininin karakterine şükranlarını sunmuştur. Ama Lakedaimonya'nın anayasası da saygıya değerdir, zira yüksek Dor tinini düzenleyip dizginlemiştir ve başlıca özelliği de tüm kişisel özgünlüğün Devlet yaşamının genel amacına bağımlı kılınmış veya daha ziyade kurban edilmiş ve bireyin de kendi onur ve yeterlilik bilincini ancak Devlet için çalışmanın bilincinde taşımış olmasıydı. Aslını söylemek gerekirse, bireyin iradesinin tamamen ortadan kaybolduğu böylesi bir hakiki birlik içindeki bir halk kopmaz bir bağla birleşmişti ve Lakedaimonya bundan dolayı Yunanistan'ın başına yerleşip, Truva günlerinde Argoslularda bulunan liderliği kazanmıştı. Bu her gerçek Devlette varolması gereken büyük bir ilkedir, ama Lakedaimonyalılar bu ilkenin tek-yanlı karakterini alıkoymuşlardır; Atinalılar bu tek-yanlılıktan kaçınmış ve bu sayede daha büyük olmuşlardır. Lakedaimonya'da kişilik öyle yok sayılıyordu ki, bireyin özgür gelişimi veya ifadesi söz konusu olamıyordu; bireysellik tanınmıyor ve dolayısıyla da Devletin ortak ereği ile uyumlu kılınmıyordu. Kendince ifade ettiği şekliyle Platon'un *Devlet*'inde de bulunan bu öznellik hakkının ilgası, Lakedaimonyalılarda çok daha

öteye taşınmıştır. Fakat evrensel ancak bireysel bilinç onun içerisinde kendisini bireysel bilinç olarak bulduğu ölçüde yaşayan tindir; evrenseli bireyin dolaysız yaşamı ve varlığı, salt töz değil, bilinçli yaşam oluşturur. Kendini evrensellikten ayıran bireysellik güçsüz olup dibe vurduğu için, tek-yanlı evrensel, bireyselliğin ahlakı da sağlam kalamaz. Bilincin özgürlüğünü hesaba katmayıp evrenselini bundan yalıtmış olan Lakedaimonya tini, bundan dolayı, bunun evrensele karşıtlık içinde fırlayıvereceğini görmek zorundaydı; ve Yunanistan'ı tiranlıktan kurtarmak için ilk öne çıkanlar, Peisistratos'un soyundan gelenleri defettikleri için Atina'nın bile teşekkür borçlu olduğu Spartalılar olsa da, müttefikleriyle olan ilişkileri kısa bir süre sonra sıradan, acımasız bir tiranlık ilişkisine dönüşmüştür. Devlet içerisinde de bu keza sert bir aristokrasiyle sonuçlanmaktadır, tıpkı (her bir ailenin kendi mirasını elinde tuttuğu ve para sahipliğinin veya ticaret ve tüccarlığın yasaklanması yoluyla servet eşitsizliği olasılığının engellendiği) sabitlenmiş bir mülkiyet dengesinin bu evrensele karşıt olarak gaddar ve acımasız olan bir kazanma hırsına geçmesi gibi. Devletin içerisine alınmayan ve dolayısıyla da yasal ve ahlaki (en başta ahlaki) hale getirilmeyen bu özsel tikellik uğrağı ahlak yoksunluğu olarak ortaya çıkmaktadır. Rasyonel bir organizmada ise İdea'nın bütün öğeleri mevcuttur; eğer karaciğer safradan yalıtılmış olsaydı, daha çok ve daha az etkin hale gelmez, tersine antagonistik olup bedenin ortak ekonomisinden kendisini yalıtırdı. Buna karşılık, Solon Atinalılara (Sparta'da olduğundan daha saf bir demokrasi olan) anayasalarında yasaların eşitliğini ve tinin birliğini vermekle kalmamış, her ne kadar her bir yurttaş tözsel bilincini Devletin yasalarıyla birlik içinde taşımış olsa da aynı zamanda bireysel zihne, her birinin istediğini yapabileceği ve kendisini ifade edebileceği bir serbestlik de sunmuştur. Solon yürütmeyi Eforlara değil, halka vermiştir ve bu, tiranlar yerinden edildikten sonra öz-yönetim olmuş ve gerçekten özgür bir halk doğmuştur; birey bilincini ve eylemini bütünde taşıdığı gibi, bütünü de kendi içerisinde taşıyordu. Öyleyse bu ilkede büyüklüğü içindeki özgür bilincin oluşumunu ve bireyselliğin özgürlüğünü görmekteyiz. Öznel özgürlük ilkesi, bununla birlikte, başlangıçta henüz, yasanın saptadığı üzere Grek ahlakının evrensel ilkesiyle ve hatta mitolojiyle uyum içindedir; ve

ilan edilişiyle birlikte, tasarımlarının yaratıcılığı özgürce gelişebildiği için, güzel plastik sanatlarda şaheserler ve şiirin ve tarihin ölümsüz eserlerini meydana getirmiştir. Öznellik ilkesi, şimdilik, tikelliğin genel olarak özgür bırakılması ve içeriğinin öznel açıdan bir tikel olması, en azından evrensel ilkeden, evrensel ahlaktan, evrensel dinden, evrensel yasalardan ayırt edilmiş olması gerektiği formunu almamıştı. Bu nedenle, yalıtılmış fikirlerin hayata geçirildiğini değil de, büyük, ahlaksal, katı, tanrısal içeriğin bu eserlerde bilinç için nesne haline getirilip genel olarak bilincin önüne konduğunu görüyoruz. Sonraları, öznellik ilkesinin kendi için özgür olduğunu ve tözsel olana, ahlaka, dine ve yasaya karşıtlık içinde ortaya çıktığını göreceğiz.

Bu öznellik ilkesinin temelini, henüz tamamıyla genel bir ilke olsa da şimdi Anaksagoras'ta görüyoruz. Fakat bu soylu, özgür ve kültürlü Atina halkı arasında ilk olma mutluluğuna sahip olan kişi Perikles'ti ve bu durum onu bireyin gözünde çok az kişinin erişebileceği bir mertebeye yükseltmişti. İnsanlar arasındaki büyük şeyler arasında, tek bir iradeye sahip olan insanların iradesini yönetme gücü en büyüğüdür, çünkü bu denetleyici bireyselliğin hem en evrensel hem de en canlı olması gerekir –bu kolay kolay bulunamayacağı gibi ölümlü bir varlık için de çok fazladır. Onun bireyselliği, Plutarkhos'a göre (Pericle 5), eksiksiz, ciddi (hiç gülmemiştir), enerji ve huzur dolu olduğu gibi derindi de: Atinalılar tüm gün boyunca onunla birlikteydi. Thukydides Perikles'in halka yaptığı konuşmalardan bazılarını muhafaza etmiştir, ki bunlarla karşılaştırılabilecek çok az eser vardır. Perikles'in idaresi altında ahlaksal topluluğun en yüksek kültürü, bireyselliğin evrenselin henüz altında ama aynı zamanda içinde olduğu birleşme noktası bulunacaktır. Günümüzde, etkinliği uç noktalara düştüğü için bireysellik hâkimdir, çünkü devlet, devlet olarak, kendi içerisinde bağımsız bir şekilde örgütlenmiş değildir. Atina Devleti'nin özü ortak tin olduğu ve bireylerin buna olan dinsel inancı da onların özünü oluşturduğu için, bu inancın ortadan kalkmasıyla birlikte halkın iç Varlığı da ortadan kalkar, çünkü tin bizim devletlerimizde olduğu gibi Kavram formunda değildir. Bu sonuncuya hızlı geçiş, Varlık olarak, νοῦς [nous], öznellik, öz-düşünümdür. İlkesini demin sunmuş olduğumuz dönemde Anaksagoras Atina'ya geldiği zaman Perikles onu arayıp buldu ve

kendisini kamu işlerine vermeden önce onunla çok samimi ilişkiler içinde yaşadı. Ama Plutarkhos (Pericle 4, 16), Anaksagoras'ın Perikles onu başından savdığı için sıkıntıya düştüğünü de aktarır –lamba için gazyağı vermemiştir.

Daha önemli bir mesele ise Anaksagoras'ın (daha sonra Sokrates'in ve başka pek çok filozofun da başına geldiği gibi) halkın benimsemiş olduğu tanrıları küçümsemekten dolayı suçlanmış olmasıydı. Anlağın düzyazısı şiirsel, dinsel bakış açısıyla temas etmişti. Diogenes Laertios'un (II. 12) belirgin biçimde söylediğine göre, Anaksagoras güneşin ve yıldızların yanan taşlar olduğuna inanıyordu; ve Plutarkhos'a göre (Pericle, 6), kâhinlerin müthiş bir alamet olarak ifade ettiği bir şeyi doğal bir şekilde açıklamış olmaktan ötürü mahkûm edilmiştir; Atinalıların son filolarını Lysandros'a karşı kaybettikleri Aegospotami günlerinde gökten bir taş düşeceğini önceden bildirmiş olduğunun söylenmesi de buna uygun düşmektedir.[56] Genel olarak Thales, Anaksimandros, vb. konusunda, güneşin, ayın, yeryüzünün ve yıldızların salt şeyler, yani zihne dışsal nesneler sayıldığı ve onların bunları artık canlı tanrılar olarak görmeyip farklı biçimlerde tasarlamış oldukları belirtilebilir –bu fikirler daha öte hiçbir değerlendirmeyi hak etmez, çünkü bu meseleler esasında sıradan öğrenime aittir. Şeyler düşünceden türetilebilirler; düşünce her türden batıl inançla birlikte, tanrısal denebilecek kimi nesnelerin ve şiirsel denebilecek kimi kavrayışların yok edilmesi sonucuna gerçekten de yol açabilir –bunlar doğal denen şeyler durumuna düşürülürler. Zira düşüncede zihin, kendisinin ve Varlığın özdeşliği olarak, kendisini gerçekten edimsel olarak bilir, öyle ki düşüncede, zihin açısından tinsel-olmayan ve maddi olan şeyler salt şeyler durumuna, zihnin olumsuzuna indirgenir. Bu filozofların tüm fikirleri de şunda ortaktır ki, onlar yoluyla doğa tanrısal olmaktan çıkarılmaktadır; şiirsel doğa görüşünü düzyazınınkine indirmişler ve artık, yaşamdan yoksun olduğu düşünülen her şeye kendine özgü bir yaşam, belki de duyum ve bilincin alışıldık düzeninin ardındaki bir varlık atfeden şiirsel bakış açısını yok etmişlerdir. Bu bakış açısının yitirilmesine, doğayla olan birlik, saf iman, masum saflık ve çocuksu

[56] Diog. Laert. II. 16; Plutarch in Lysandro, 12.

tin de onunla birlikte gitti diye, ağıt yakmamak gerekir. O kuşkusuz masum ve çocuksu olmuş olabilir, ama akıl tam da bu masumiyet ve doğayla olan birlikten çıkmak demektir. Zihin kendisini kavrayıp kendisi için olur olmaz, tam da bu sebepten ötürü bilincin bir olumsuzlanışı olarak kendisinin 'başka'sı ile karşılaşır, yani onu zihinden yoksun bir şey olarak, bilinçsiz ve cansız bir şey olarak görür ve kendisine de ilkin bu karşıtlık yoluyla gelmelidir. Bunda, Argonotların eskiden makas gibi hareket eden Çanakkale Boğazı üzerindeki kayaları sağlamlaştırması gibi masallar anlatan antiklerin mitlerinde karşılaşıldığı üzere, kendini-hareket-ettiren şeylerin bir sabitlenişi söz konusudur. Benzer şekilde ilerleyen kültür de eskiden kendi devinimine ve kendi içinde yaşama sahip olduğu düşünülen şeyi katılaştırıp hareketsiz maddeye çevirmiştir. Mitsel bakış açısından düzyazının bakış açısına geçiş burada Atinalılar tarafından tanınmaya başlamaktadır. Bunun gibi bir düzyazının bakış açısı, insanın eskiden olduğundan tamamen farklı gereksinimleri olduğunu varsayar; bunda, insanın fikirlerinde düşüncenin güçlenişi yoluyla, insanın kendine dair bilgisi yoluyla ve Felsefe yoluyla ortaya çıkan güçlü, zorunlu dönüşümün izlerini buluyoruz.

Sokrates'i ele alırken daha tam olarak değineceğimiz insanları ateizmle suçlama yönündeki yerleşik gelenek, Anaksagoras durumunda, Perikles'i kıskanan, baş yer için onunla çekişen ve ona karşı açıktan suçlamada bulunmaya cesaret edemeyen Atinalıların, Perikles'i sevdiklerini mahkemeye götürüp dostlarını suçlayarak incitmeye çalışmaları gibi belli bir sebepten ötürü oldukça anlaşılırdır. Bu nedenle, Perikles'in dostu olan Aspasia'ya suçlamalar yöneltilmiş ve asil Perikles de, Plutarkhos'a göre (Pericle, 32), onu mahkûm olmaktan kurtarmak üzere tek tek Atinalı yurttaşlara dostunun aklanması için gözyaşlarıyla yalvarmak zorunda kalmıştır. Özgürlük içindeki Atina halkı, egemenlik verdikleri hükümdarlarından bu tür eylemler talep ediyorlardı, zira böylelikle onlar halka tabi olduklarını kabul etmiş oluyorlardı; bu şekilde, büyük olana verilen yüksek konum bakımından kendilerini Nemesis haline getirmişlerdi, çünkü kendilerini onlarla bir eşitlik konumuna yerleştiriyorlardı, onlar da gene diğerlerinin önünde bağımlılıklarını, tabi oluşlarını ve güçsüzlüklerini açık kıl-

mışlardır. Anaksagoras'a yöneltilen bu suçlamanın sonucu konusunda anlatılan şeyler tamamen çelişkili ve belirsizdir: Şüphesiz Perikles onu ölüme mahkûm edilmekten kurtarmıştı. Kimilerine göre, Perikles onu halkın önüne getirip, onun için konuşup yalvardıktan sonra ve yaşından, halsizliğinden ve zayıflığından ötürü halkın sempatisi uyandıktan sonra sadece sürgüne mahkûm edilmiştir; kimilerine göre ise, Perikles'in yardımıyla Atina'dan kaçmış ve gıyabında ölüme mahkûm edilmiş, ama karar hiçbir zaman yerine getirilememiştir. Başkalarıysa, onun kurtarıldığını ama bu suçlamalar konusunda duyduğu üzüntüden ve tekrarlanacağından duyduğu endişeden ötürü Atina'yı gönüllü olarak terk ettiğini söylerler. Ve altmış ya da yetmiş yaşlarında 88. Olimpiyat'ta (m.ö. 428) Lampsakos'ta ölmüştür.[57]

1. Anaksagoras'ın mantıksal ilkesi, νοῦς [nous]'u dünyanın yalın, mutlak özü olarak görmüş olmasıydı. νοῦς [nous]'un yalınlığı bir Varlık olmayıp, ayrımın dolaysız olarak aşılması ve özdeşliğin kendi için ortaya konması şeklinde olsa da, kendisinden ayırt edilmiş olan bir evrenselliktir. Bu ayrılmış olan kendi için evrensellik arı biçimde ancak düşünce olarak vardır; o aynı zamanda nesnel varoluş olarak doğada da vardır, ama bu durumda bundan böyle tamamıyla kendi için olmayıp tersine tikelliğe kendi içindeki bir dolaysız olarak sahiptir. Uzay ve zaman, örneğin, genel olarak doğadaki en düşünsel, evrensel olgulardır, ama saf madde diye bir şey olmadığı gibi, saf uzay, saf zaman ve devinim diye de bir şey yoktur –zira bu evrensel dolaysız olarak uzay, hava, toprak, vb. olarak tanımlanır. Düşüncede, Ben Benim ya da Ben = Ben dediğim zaman, kuşkusuz bir şeyi kendimden ayırt ederim, ama arı birlik kalmaya devam eder; hiçbir hareket söz konusu olmayıp, ayırt edilmemiş bir ayrım ya da benim-için-varlık vardır. Ve benim düşündüğüm her şeyde, eğer düşüncenin belli bir içeriği varsa, o benim düşüncemdir: Ben böylece bu nesnede kendime bilinirim. Kendi için varolan evrensel ile bireysel ya da düşünce ile varlık, gelgelelim böylece belli bir karşıtlık içine girerler. Burada bu evrenselin bireysel olanla spekülatif birliği, mutlak birlik olarak koyulduğu şekliyle ele alınmalıdır, ama Kavramın kendisinin kavranışı

[57] Diog. Laert. II., 12-14; Plutarch, in Pericle, c. 32.

kuşkusuz antiklerde bulunmamaktadır. Bir evren olarak örgütlenmiş, kendisini bir sistem içinde gerçekleştiren anlağınki gibi bir arı Kavram beklememize gerek yok.

Anaksagoras'ın νοῦς [nous] Kavramını nasıl ifade ettiği konusunda Aristoteles (De anim. I. 2) şunları anlatır: "Anaksagoras hareketin ilkesinin ruh olduğunu ileri sürer. Fakat ruh ve νοῦς [nous] konusunda kendisini her zaman tam olarak ifade etmez: νοῦς [nous] ile ruhu birbirinden ayırıyor gibi görünür, ama νοῦς [nous]'u her şeyin ilkesi yapma tercihinin dışında, gene de onları sanki aynı varlıklarmış gibi kullanır. Kuşkusuz sıklıkla νοῦς [nous]'tan güzel ve adil olanın nedeni olarak söz etmektedir, ama bazen de ona ruh der. Zira o, büyük ve küçük, üst ve alt türde, tüm hayvanlardadır; tüm varoluş içerisinde sadece o, yalın, katıksız ve arıdır; acıdan yoksundur ve başka herhangi bir şeyle ortaklık içinde değildir."[58] Öyleyse yapmamız gereken şey, devinim ilkesinden hareketle onun kendini-hareket-ettiren olduğunu göstermektir; ve bu düşünce kendi için varolan olarak vardır. Kendini-hareket-ettiren, ruh olarak, yalnızca dolaysız olarak bireyseldir; νοῦς [nous] ise, yalın olarak, evrenseldir. Düşünce bir şeyden ötürü hareket eder: Erek kendisini sonuç haline getiren ilk yalındır; antiklerde bu ilke iyi ve kötü olarak, yani olumlu ve olumsuz erek olarak kavranır. Bu belirlenim oldukça önemli bir belirlenimdir, ama Anaksagoras'ta tam anlamıyla geliştirilmemiştir. En başta ilkeler maddidir, ardından Aristoteles bunlardan belirlenim ve formu ayırt eder ve üçüncü olarak da Herakleitos'un sürecinde devinim ilkesini bulur. Sonra da, dördünce olarak, νοῦς [nous] ile birlikte sebep nedeni, erek belirlenimi gelir; bu, kendinde somuttur. Aristoteles yukarıda anılan pasajda (s. 181) şunları da ekler: "Bu insanlara göre" (İyonyalılar ve diğerleri) "ve böyle nedenler bakımından" (su, ateş, vb.), "bunlar şeylerin doğasını doğurma konusunda yetersiz oldukları için, filozoflar, daha önce söylendiği gibi, hakikat tarafından sıradaki ilkeye (ἐχομένην [ekhomenēn]) geçmek zorunda kalmışlardır. Her şey bir yandan iyi ve güzelken, bir yandan da başka bir şeyin meydana gelmiş olmasını ne toprak ne de başka herhangi bir ilke açıklayabilmektedir

---

[58] *Karş.* Aristot. Phys. VIII. 5; Met. XII. 10.

ve bu insanlar bunun böyle olduğunu düşünmüş gibi görünmüyorlar; görünüşe göre bu tür meseleler şansa (αὐτομάτῳ [automatō]) ve tesadüfe bırakılmış da değildir." İyilik ve güzellik yalın dingin Kavramı ifade eder, değişim de hareket içindeki Kavramı.

Bu ilkeyle birlikte, kendini-belirleyen etkinlik olarak bir anlak belirlenimi gelir; bu şimdiye dek eksikti, çünkü süreçten ibaret olan Herakleitos'un Oluş'u henüz, kaderi gereği, bağımsız bir şekilde kendini-belirleyen değildir. Bununla öznel düşünceyi tasarlamamalıyız; düşünürken, bilinçte olduğu şekliyle dolaysız olarak düşüncemizi düşünürüz. Burada ise buna karşılık, tamamen nesnel düşünce, etkin anlak kast edilmektedir –dünyada akıl vardır dediğimizde olduğu gibi veya doğadaki evrensel olan cinslerden söz ederken olduğu gibi. Hayvan cinsi köpeğin tözüdür; köpek bizzat budur; doğa yasaları bizzat doğanın içkin özüdür. Doğa insanların bir masayı yapması gibi dışarıdan oluşturulmaz; masa da anlakla yapılır, ama tahtanın dışındaki bir anlak yoluyla. Anlaktan söz ederken aklımıza dolaysız bir şekilde, anlak olarak adlandırılan bu dışsal form gelir; ama burada evrensel, nesnenin kendisinin içkin doğası kast edilmektedir. νοῦς [nous] öyleyse dünyayı düzenleyen, dışarıdaki bir düşünen varoluş değildir; öyle olsaydı, Anaksagoras için mevcut olan anlam yok edilmiş ve tüm felsefi ilgisi ortadan kaldırılmış olurdu. Zira dışarıdaki bir bireyden, bir birimden söz etmek sıradan tasarıma ve onun düalizmine düşmektir; düşünen ilke denen şey bundan böyle bir düşünce olmayıp, bir öznedir. Fakat gerçek evrensel her şeye rağmen gene de soyut değildir; tersine, evrensel tam da kendinde ve kendi için tikelin kendisinde ve kendisinden belirlenmesidir. Bağımsız bir şekilde kendini-belirleyen bu etkinlikte, süreci oluşturduğu için etkinliğin kendisini evrensel kendiyle-özdeş olarak koruduğu olgusuna dolaysızca işaret edilmektedir. Herakleitos'a göre süreç olan ateş, ölüp gider ve bağımsız varoluş olmaksızın salt karşıtına geçer; kuşkusuz aynı zamanda bir çember ve ateşe geri dönüştür, ama karşıta yalın bir geçiş gerçekleştiği için ilke kendisini evrensel olma belirliliği içinde korumaz. Anaksagoras'ta ortaya çıktığını gördüğümüz belirlenim içindeki bu kendiyle ilişki, biçimsel olarak ifade edilmese de evrenselin belirlenimini içerir ve orada erekle veya İyiyle karşılaşırız.

Erek kavramından daha önce söz etmiştim (s. 288), fakat ereği salt bizde, bilinçli varlıklarda olduğu şekliyle düşünmememiz gerekir. En başta erek, ben ona sahip olduğum ölçüde, kendisi için olan ve gerçekleşmesi benim isteğime bağlı olan benim tasarımımdır; eğer onu gerçekleştirirsem ve beceriksiz de değilsem, meydana getirilmiş olan nesne ereğe uyuyor ve ondan başka hiçbir şey içermiyor olmalıdır. Öznellikten nesnelliğe bir geçiş söz konusudur ve bu yolla bu karşıtlık daima tekrar aşılır. Yalnızca öznel olması bakımından ereğimden hoşnut olmadığım için, etkinliğim bu eksikliği giderip onu nesnel kılmaya dayanır. Nesnellikte erek kendisini korumuştur; örneğin, eğer bir ev inşa etme ereğim varsa ve ben bu erek açısından etkinsem, sonuçta içinde ereğimin gerçekleştiği ev ortaya çıkar. Ama genellikle yaptığımız üzere, bu öznel erek tasarımına bağlı kalmamız gerekmiyor; bu durumda hem Ben hem de erek birbiriyle bağımsız ve dışsal bir şekilde ilişki içinde vardır. Bilgelik olarak Tanrı'nın dünyayı bir ereğe uygun olarak yönettiği tasarımında erek, bilge, mecazen kavrayan bir Varlıkta kendisi için koyulmuştur. Ama ereğin evrenseli, mevcut varoluşu yöneten bağımsız bir şekilde sabitlenmiş bir belirlenim olduğu için, ereğin şeyin hakikati, ruhu olmasına dayanır. Erekteki İyi kendisine içerik verir, öyle ki bu içerikte etkinken ve dışsallığa girdikten sonra, hâlihazırda mevcut olandan başka hiçbir içerik ortaya çıkmaz. Bunun en iyi örneği yaşamda bulunmaktadır; canlının arzuları vardır ve bu arzular onun erekleridir; bununla birlikte, canlı olarak o bu ereklerden başka hiçbir şeyi bilmez, fakat bunlar saptanmış olan ilk, dolaysız belirlenimlerdir. Hayvan bu arzuları doyurmaya, yani ereğe ulaşmaya çalışır; kendisini dışsal şeylerle kısmen mekanik açıdan, kısmen de kimyasal açıdan ilişkilendirir. Ama etkinliğinin karakteri mekanik veya kimyasal olarak kalmaya devam etmez; ürün daha çok, ereği olarak etkinliğinde kendisini ortaya koyan hayvanın kendisidir, çünkü bu mekanik veya kimyasal ilişkileri olumsuzlayıp tersine çevirmektedir. Mekanik ve kimyasal süreçte ise sonuç, içinde öznenin kendisini alıkoyduğu farklı bir şeydir; ama erekte, başlangıç ve son aynıdır, çünkü özneli nesnel açıdan, onu yeniden almak üzere koyarız. Kendini-koruma, yeni değil hep eski bir şeyin ortaya çıkmasını sağlayan sürekli bir üretimdir; kendisinin üretimi için etkinliğin geri alınışıdır.

Öyleyse başka bir şey üzerinde etkin olan bu kendini-belirleyen etkinlik, böylece karşıtlık içine girmektedir, ama gene karşıtlığı olumsuzlar, onu yönetir, onda kendisine yansır; öz-belirleniminde kendisini saklayan şey erektir, düşüncedir. Bu uğrakların gelişimi bu andan itibaren Felsefenin işidir. Ama eğer Anaksagoras'ın bu düşüncenin gelişiminde ne kadar öteye geçmiş olduğuna daha yakından bakacak olursak, bir sınır ya da ölçü kuran, kendisinden hareketle belirleyen etkinlikten daha öte bir şey bulamayız; gelişme ölçü belirleniminden daha ileriye geçmez. Anaksagoras νοῦς [nous]'un daha somut hiçbir tanımını vermez ve bunu gene değerlendirmek zorunda kalırız; bu nedenle, kendinde somutun soyut belirleniminden başka hiçbir şey elimizde bulunmuyor. Anaksagoras'ın νοῦς [nous]'a verdiği yukarıda sözü geçen yüklemler öyleyse gerçekten olumlanabilirler, ama kendi başlarına sadece tek-yanlıdırlar.

2. Anaksagoras'ın ilkesindeki yanlardan biri budur; şimdi νοῦς [nous]'un daha öte belirlenimlere nasıl girdiğini ele almamız gerekiyor. Anaksagoras'ın felsefesinin geriye kalan bu kısmı, bununla birlikte, en başta, böyle bir ilkenin bizi yaklaştırdığı umutların giderek tamamen yitirildiğini düşünmemize neden olur. Bu evrensel, öte yandan, Varlıkla, maddeyle, genelde çokluyla, edimsellik olarak ondan ayırt edilmiş gizillikle karşılaşır. Zira eğer İyi veya erek aynı zamanda gizillik olarak belirleniyorsa, kendini-hareket-ettiren olarak evrensel daha ziyade kendinde varlığa, gizilliğe, edilginliğe karşıt olarak kendinde edimsel, kendi için varlık olarak adlandırılabilir. Önemli bir pasajda Aristoteles şöyle der (Met. I. 8): "Eğer biri Anaksagoras hakkında onun iki ilke benimsemiş olduğunu söyleyecekse, ifadesini onun bizzat hiçbir zaman açıkça tanımlamadığı, ama buna kanıt gösterenler karşısında zorunlu olarak kabul edeceği bir noktaya dayandıracaktır... Yani, Anaksagoras başlangıçta her şeyin karışmış olduğunu söylemektedir... Ama hiçbir şeyin henüz ayrılmamış olduğu yerde, ayırt edici hiçbir özellik de bulunmaz; böyle bir töz ne beyaz, siyah, gridir ne de başka herhangi bir renktedir, tersine renksizdir; ne bir niteliği, ne bir niceliği, ne de bir belirlenimi (τί [ti]) vardır. νοῦς [nous] dışında her şey karışmıştır; o ise karışmamış ve saftır. Bu göz önünde tutulduğunda, o böylece *bir*i –çünkü bir tek o tekil ve karışmamıştır– ve

başka-varlığı (θατερον [thateron]), belirlenmiş olmadan veya herhangi bir türdeki formdan pay almadan önce belirlenimsiz diyeceğimiz şeyi, ilkeler olarak adlandırmak durumunda kalır."

Bu başka ilkesi *homoiomerē* (ὁμοιομερῆ), Aristoteles'in tercümesine göre (Met. I. 3, 7) benzer parçalar veya türdeş adı altında anılır; Riemer ἡ ὁμοιομέρεια [hē homoiomereia]'yı "tekil parçaların bütüne benzerliği" ve αἱ ὁμοιομέρειαι [ai homoiomereiai]'yı da "temel madde" diye çevirir, fakat bu sözcük daha sonraki bir köktenmiş gibi görünmektedir.[59] Aristoteles şöyle diyor: (maddi olanla ilgili olarak) "Anaksagoras sonsuzca çok ilke ortaya koyar, çünkü Empedokles'in sistemindeki su ve ateş gibi, benzer parçalardan oluşmuş olan neredeyse her şeyin ancak birlikten doğduğunu ve ayrılma yoluyla yok olduğunu ileri sürmektedir; başka bir doğma ve yok olma yoktur, çünkü eşit parçalar ebedî kalmaya devam ederler." Eşdeyişle, kemikler, metal, et, vb. gibi varolan, tekil madde kendinde kendisi gibi parçalardan oluşur –et küçük et parçacıklarından, altın küçük altın parçacıklarından, vb. Böylece o, eserinin başında şöyle demiştir: "Her şey benzer olmuş" (yani, bir kaosta olduğu gibi ayrılmamış), "ve sonsuzca zaman boyunca böyle kalmıştır; ardından νοῦς [nous] gelmiş ve o da hareketi getirmiş, ayırmış ve ayrılmış yaratıma (διεκόσμησεν [diekosmēsen]), benzer olanı birleştirmesi bakımından, düzen getirmiştir."[60]

Homoimere, Leukippos ile Demokritos'un ve diğerlerinin kavrayışlarıyla karşılaştırdığımızda, açıklığa kavuşur. Empedokles'in yanı sıra Leukippos ve Demokritos'ta da yalın atomlar (Empedokles'te dört element, diğerlerinde ise sonsuzca çok) yalnızca form açısından ayrı olarak ortaya konacak şekilde belirlenmiş olan bu maddeyi ya da nesnel varoluş olarak mutlağı gördük; bunların sentezleri veya bileşimleri varolan şeylerdi. Aristoteles bu konuda daha başka şunu söyler (De caelo, III. 3): "Anaksagoras elementler konusunda Empedokles'in zıddını öne sürer. Çünkü bu ikincisi kökensel ilkeler olarak ateşi, havayı, toprağı ve suyu alır, tüm şeyler bunların birleşmesinden doğar. Öte yandan, Anaksagoras et, kemik, vb. gibi benzer parçalardan

---

[59] *Karş.* Sext. Empiric. Hypotyp. Pyrrh. III. 4, 33.

[60] Diog. Laert. II. 6; Sext. Emp. adv. Math. IX. 6; Arist. Phys. VIII. 1.

oluşan şeylerin yalın materyaller olduğunu ileri sürer; su ve ateş gibi şeyler ise kökensel elementlerin bir karışımıdır. Zira bu dördünden her biri de, benzer parçalardan oluşan bütün görünmez, varolan şeylerin sonsuz karışımından oluşur." Elealılar için olduğu gibi onun için de şu ilke geçerliydi: "Benzer ancak benzerden gelir; karşıta hiçbir geçiş olmayıp karşıtların birliği olanaklı değildir." Tüm değişim bundan dolayı, onun açısından, benzer olanın bir ayrılması ve birleşmesinden ibarettir; gerçek değişim olarak değişim, kendisinin olumsuzundan bir Oluş olacaktır. "Yani", diyor Aristoteles (Phys. 1, 4), "Anaksagoras bütün fizikçilerle, geriye, bir şeyin hiçlikten gelebilmesinin olanaksız olduğu, oluşan şeyin hâlihazırda bir varolan olarak bulunduğu, ama küçük hacminden ötürü bizim tarafımızdan algılanamaz olduğunu kabul etmekten başka hiçbir şeyin kalmadığı görüşünü paylaşmaktadır." Bu bakış açısı aynı zamanda, esas olarak bu benzer niteliksel farklılıkların dönüşümünün sadece olanağının değil edimselliğinin de ileri sürüldüğü Thales'in ve Herakleitos'un kavrayışından da tamamen farklıdır. Ama öğelerin sadece görünüşte bir tekbiçimliliğe sahip olup karışmış bir kaos olduğunu savunan Anaksagoras için, somut şeyler bu sonsuzca çok ilkenin böyle bir kaostan ayrılması yoluyla ortaya çıkmaktadır. Empedokles ile Anaksagoras arasındaki fark ile ilgili olarak Aristoteles'in aynı yere ilave ettiği bir şey de söz konusudur: "Birincisi bu koşullardaki bir değişime (περίοδον [periodon]) izin verir, ikincisi ise onların sadece bir görünüşüne." Sonsuz bir çoklu kökensel kaynak olduğu ölçüde Demokritos'un kavrayışı Anaksagoras'ınkine benzerdir. Ama temel ilkelerin belirlenimi, Anaksagoras'tą, örgütlü olarak değerlendirdiğimiz şeyi içeriyormuş ve hiçbir surette bağımsız bir şekilde varolan bir yalın değilmiş gibi görünüyor; böylece et, altın parçacıkları gibi eksiksizce bireyselleşmiş atomlar bir araya gelerek örgütlü gibi görünen şeyleri oluştururlar. Bu bizim sıradan fikirlerimize yaklaşmaktadır. Beslenme aracının kanla, etle, vb. türdeş gibi olan parçalar içerdiği düşünülür. Anaksagoras bundan dolayı, Aristoteles'e göre (De gen. anim. I. 18), "Et besin yoluyla ete gelir" der. Sindirim öyleyse türdeş olanın alınıp ayrışık olanın ayrılmasından başka bir şey değildir; tüm beslenme ve büyüme böylece gerçek bir özümseme olmayıp sadece bir artmadır, çünkü hayvanın her bir iç organı kendisine

sadece değişik bitkilerden, cisimlerden, vb. kendi parçalarını çeker. Ölüm ise benzer olanın ayrılması ve ayrışık olanla karışmadır. Benzer olanların kaostan koparılıp bir araya getirilmesi ve gene bu benzerin salıverilmesi olarak νοῦς [nous]'un etkinliği, kuşkusuz yalındır ve kendisine göredir, ama tamamıyla biçimseldir ve dolayısıyla da kendisi için içeriksizdir.

Anaksagoras'ın genel felsefesinin duruş noktası budur ve yakın zamanlarda, örneğin kimyaya hâkim olan da tamamen bu duruş noktasıdır; et kuşkusuz bundan böyle yalın olarak değil, hidrojen, vb. olarak görülür. Kimyasal öğeler oksijen, hidrojen, karbon ve metallerdir, vb. Kimya der ki, eğer etin, tahtanın, taşın, vb. gerçekte ne olduğunu bilmek istiyorsanız onların yalın öğelerini ortaya koymanız gerekir ve bunlar da en sondur. Ayrıca, çoğu şeyin yalnızca görece yalın olduğunu da söyler; sözgelimi, platin üç veya dört metalden oluşur. Su ve hava da benzer şekilde yalın olarak görülüyordu, ama kimya onları ayrıntılı olarak analiz etmiştir. Doğal şeylerin yalın ilkeleri bu kimyasal bakış açısından sonsuzca niteliksel olarak belirlenir ve böylece değişmez ve değiştirilemez olarak kabul edilir, öyle ki başka her şey bu yalınların bileşiminden ibarettir. Buna göre, insan karbon ve hidrojen, biraz toprak, oksitler, fosfor, vb.den oluşan bir derlemedir. Varolan ve sadece ayrılmaları gereken oksijen ve karbonu suya veya havaya yerleştirmek fizikçilerin pek beğendiği bir fikirdir. Anaksagoras'ın bu fikri kuşkusuz aynı zamanda modern kimyadan da ayrılmaktadır; bizim somut diye düşündüğümüz şey ona göre niteliksel açıdan belirlenmiştir ya da öğeseldir. Fakat o, etle ilgili olarak, parçaların tümüyle benzer olmadığını söyler. "Bu sebepten dolayı derler ki", diye belirtir Aristoteles (Phys. I. 4; Met. IV. 5), –özel olarak Anaksagoras değil– "her şey her şeyde içerilmektedir, çünkü onlar her şeyin her şeyden doğduğunu görmüştür: Sadece kendilerini başkalarıyla karıştırmış olan belli türdeki parçaların baskın çıkan miktarı bakımından farklı görünürler ve farklı oldukları söylenir. Gerçekte bütün beyaz veya siyah, tatlı, et veya kemik değildir; ama herhangi bir yerde en çok toplanmış *homoimere*, bütünün bize bu belirli şey olarak görünmesi sonucuna yol açar." Böylece her bir şey tüm diğer şeyleri, suyu, havayı, kemikleri, meyveleri, vb. içerdiği için, öte yandan su da eti,

et de kemikleri, vb. içermektedir. Anaksagoras böylece ilkelerin bu sonsuzca çoklu doğasına geri dönmektedir; duyulur olan ilkin tüm bu parçaların toplanmasıyla ortaya çıkmıştır ve onda öyleyse bir türdeki parçaların bir hâkimiyeti vardır.

Anaksagoras mutlak varlığı evrensel olarak tanımlamasına karşın, burada evrensellik ve düşüncenin nesnel varoluşta veya maddede onu terk ettiğini görüyoruz. Ona göre, kendinde olan gerçekte hiçbir mutlak olarak duyulur Varlık değildir; *homoimere* duyulur-olmayandır, yani görünmez ve işitilmezdir, vb. Sıradan fizikçilerin duyulur Varlıktan, bizim-için-varlığın salt olumsuzlanışı olarak duyulur-olmayana geçerken ulaşmış olduğu en yüksek nokta budur; ama olumlu yan ise varolan Varlığın bizzat evrensel olmasıdır. Anaksagoras için nesnel olan kuşkusuz νοῦς [nous]'tur, ama ona göre başka-Varlık ne et ne balık, ne kırmızı ne mavi olan yalın öğelerin bir karışımıdır; gene bu yalın, kendinde yalın olmayıp özünde algılanamayacak kadar küçük olan *homoimere*'den oluşur. Küçük olmak öyleyse onların varoluşunu ortadan kaldırmamaktadır, çünkü gene oradadırlar; ama varoluş tam da görme, koklama, vb. için algılanabilir olmaktır. Bu sonsuzca küçük *homoimere* hiç şüphe yok ki daha tam bir kavrayışta ortadan kaybolur; örneğin, etin kendisi ettir, ama aynı zamanda her şeyin bir karışımıdır, yani yalın değildir. Daha öte analizin o denli de böyle bir kavrayışın şu veya bu ölçüde nasıl sersemlediğini göstermesi gerekir; bir yanda her bir form temel öğeleri içindedir, kökenseldir ve bu parçalar da birlikte cisimsel bir bütünü oluşturmaktadır; bu bütün, gelgelelim, diğer yandan kendi içinde her şeyi içermekteydi. νοῦς [nous] öyleyse yalnızca bağlayan ve ayıran şeydir, bölen ve düzenleyendir [*das diakosmirende*]. Bunun bize yetmesi gerekir; kafamız Anaksagoras'ın *homoimere*'siyle ne kadar kolay karışırsa karışsın, temel belirlenime yapışıp kalmalıyız. *Homoimere* gene de göz alıcı bir kavrayıştır ve bunun Anaksagoras'ın ilkesinin geri kalanıyla uyuşup uyuşmadığı sorulabilir.

3. Şimdi, νοῦς [nous]'un bu madde ile ilişkisine gelince; her ikisi de spekülatif bakımdan bir olarak koyulmamaktadır, zira ilişkinin kendisi de bir olarak ortaya koyulmaz ve Kavram ona nüfuz etmiş değildir. Burada fikirler bir ölçüde sığlaşmaktadır, ama bir ölçüde de

kavrayışlar tikel bakımından ilk başta olduğundan daha tutarlıdır. Anlak kendini-belirleyen olduğu için içerik erektir, kendisini farklı olanla ilişkisinde korumaktadır; etkinlik içinde olmasına karşın doğmaz ve yok olmaz. Somut ilkelerin kendilerini sürdürdüğü ve koruduğu yönündeki Anaksagoras'ın kavrayışı bu nedenle tutarlıdır; o, meydana gelmeyi ve yok olmayı ortadan kaldırıp, sadece dışsal bir değişimi, bir araya gelmeyi ve böyle birleşmiş olan şeyin ayrılışını kabul eder. İlkeler somuttur ve içeriğe, yani pek çok ereğe sahiptir; meydana gelen değişimde ilkeler gerçekte kendilerini korumaktadırlar. Kaotik karışım benzemez olanın bir bileşimi olsa bile, benzer sadece benzere eşlik etmektedir; ama bu sadece bir bileşim olup kendisini sürdüren, benzeri benzere bağlayan bireysel, canlı bir form değildir. Böylece bu fikirler ne kadar kaba saba olursa olsunlar, gene de gerçekte νοῦς [nous] ile uyum içindedirler.

Ama eğer νοῦς [nous] Anaksagoras'ta her şeydeki hareket eden ruh ise, dünyanın ve bütünün organik sisteminin ruhu olarak reel salt laftan ibaret olur. Antikler, ruh ilke olarak kavranmış olduğundan, canlı olarak canlı için değil de (çünkü kendini-hareket-ettirendir) hayvanın bütünün sistemindeki öğe olmasını sağlayan belirlilik için daha öte ilke isteminde bulunmuş oldukları için, gene sadece bu belirlenimlerin evrenseline gerek duymuşlardır. Anaksagoras böyle bir ilkeyi anlak olarak adlandırır ve yalın varoluş olarak mutlak Kavramın, ayrımlarında kendiyle-özdeş olanın, bölenin ve realiteyi-kuranın gerçekten de böyle anlaşılması gerekir. Ne var ki Anaksagoras'ın evrendeki anlağı ortaya koymuş olması veya onu rasyonel bir sistem olarak kavramış olması konusunda bir emare bulamadığımız gibi, antikler de açık bir şekilde meseleyi onun basitçe geçiştirmiş olduğunu söylerler –tıpkı bizim dünyanın veya doğanın büyük bir sistem olduğunu söylediğimizde, dünyanın bilgece düzenlenmiş ya da, genel olarak söylemek gerekirse, rasyonel olması gibi. Bununla bize, bu aklın gerçekleşmesi veya dünyanın kavranabilirliği hiç de gösterilmiş olmuyor. Anaksagoras'ın νοῦς [nous]'u öyleyse, ilkenin gerçekleşmeyle özdeşliği tanınmış olsa da henüz biçimseldir. Aristoteles (Met. I. 4) Anaksagorasçı ilkenin yetersizliğini kabul etmektedir: "Anaksagoras dünya-sistemini oluşturmak için gerçekten de νοῦς [nous]'a gerek duyar; yani,

zorunluluk gereğince olmasının sebebini göstermede güçlük yaşadığı zaman işe onu dâhil eder; bunun dışında ise açıklama uğruna düşünceden başka her şeyi kullanır.”

Anaksagoras’ın νοῦς [nous]’unun henüz biçimsel olduğu, Platon’un *Phaidon*’undaki ünlü pasajdan –Anaksagoras’ın felsefesinin açımlanışı açısından dikkate değerdir– başka hiçbir yerde daha açık bir şekilde ortaya konmamıştır (s. 97-99, Steph.; s. 85-89, Bekk.). Platon’a göre, Sokrates hem mutlağın kendileri için ne olduğunu hem de Anaksagoras’ın onları neden tatmin edemediğini oldukça kesin bir şekilde ifade eder. Bunu aktaracağım, çünkü bizi antiklerin felsefi bilincinde tanıdığımız temel kavrayışa ulaştıracak en iyi şey budur; aynı zamanda Sokrates’in çenebazlığının da bir örneğidir. Sokrates’in erek olarak νοῦς [nous] anlayışı daha iyidir, çünkü bunun belirlenimleri Sokrates’in şahsına uygundur, öyle ki onda aynı zamanda Sokrates’te ortaya çıkan başlıca formları da görüyoruz. Platon Sokrates’i, ölümünden bir saat önce, Anaksagoras’a ilişkin deneyimleri konusunda uzun uzadıya konuşturur: “Bir kitabında Anaksagoras’ın dünyanın düzenleyicisinin ve ilk nedenin anlak olduğunu söylediğini işittiğim zaman, böyle bir neden hoşuma gitti ve Zihin bütün realiteye pay edilmişse, bunu onun en iyi şekilde yapacağını düşündüm” (ortaya erek konacaktır). “Şimdi eğer biri tekil şeyin nedenini, onun nasıl oluştuğunu ve nasıl yok olduğunu veya nasıl olduğunu bulmak istiyorsa, onun bunu bu şey için, ister varlık ister bir şekilde maruz kalma veya yapma olsun, en iyi olan şeyden keşfetmesi gerekir.” Anlağın neden olması ya da her şeyin en iyi olandan oluşmuş olması aynı anlama gelir; bu, karşıtından hareketle daha açık olacaktır. Daha başka şunlar söylenir: “Bu sebepten dolayı, bir insan kendisi için olduğu gibi başka her şey için de sadece en iyi ve en eksiksiz olanı göz önünde bulundurmalıdır ve o zaman ister istemez daha kötüsünü bilecektir, çünkü aynı bilim ikisini de kapsar. Böyle düşünerek, Anaksagoras’ta benim onayladığım gibi” (iyinin) “varoluşun(un) nedenini öğretecek kişiyi bulmuş olduğuma inanabileceğime sevindim; onun bana yeryüzünün yuvarlak mı yoksa düz mü olduğunu anlatabileceğine ve bunu bana anlatmışsa, hangisinin daha iyi olduğunu göstereceği için bana bu olgunun nedenini ve zorunluluğunu göstereceğine ve eğer yeryü-

zünün merkezde olduğunu söylemiş olsaydı, onun merkezde olmasının daha iyi olduğunu da bana göstereceğine inandım" (yani, dışsal olarak belirlenmiş bir erek olarak faydayı değil de, kendinde ve kendi için belirlenmiş ereği). "Ve o bunu bana gösterdiğinde, ortaya başka türden nedenler atmasa da tatmin olmam gerekirdi, çünkü güneş, ay ve diğer yıldızlar, bunların ayrı ayrı hızları, geri dönüşleri ve diğer koşulları açısından da aynı şey geçerli olacaktır. Her birine ve ortak olarak hepsine nedenini tahsis ettiği için, onun her biri için en iyi olanı ve tümü için en iyi olanı açıklayacağını düşündüm" (özgür, kendinde ve kendi için varolan İdea, mutlak erek). "Bu umudu hiç yitirmezdim, ancak iyiyi ve kötüyü bir an önce öğrenmek için heyecanla bu yazıları ele geçirip çabucak okudum. Bu parlak umutlar, onun şeylerin oluşumu için hiç düşünceye veya akla gerek duymayıp havaya, ateşe, suya ve başka birçok tuhaflığa müracaat etmiş olduğunu gördüğüm zaman solup gitti." Burada, tıpkı Leibniz'de etkin ve ereksel nedenlerin farklı olması gibi, doğal nedenler dediğimiz şeylerin, anlağa göre (nihai erek ilişkisi), en iyi olanın karşısına konduğunu görüyoruz.

Sokrates bunu şu şekilde açıklar: "Bu bana sanki adamın birinin Sokrates'in tüm eylemlerini anlağa uygun olarak yerine getirdiğini söyleyip ardından da her bir eylemim için sebepler sunmaya geçerek bedenimin kemiklerden ve kaslardan oluştuğu için benim burada oturduğumu söylemesiymiş gibi geliyor; kemikler sabit olup onları bölen eklemlere (διαφυάς [diaphyas]) sahiptir, oysa kasların gerilip bükülme gücü vardır ve kemikleri et ve deri ile örterler; ayrıca, benim sizinle konuşmamın nedeni olarak da benzer başka nedenler, sesleri ve havayı, işitmeyi ve başka binlerce şeyi ortaya atıp da gerçek nedeni" (özgür bağımsız belirlenim) "sunmayı es geçiyor gibi olacaktır, ki bundan ötürü Atinalılar beni mahkûm etmeyi kararlaştırdılar ve bu nedenle ben de burada oturup uygun gördükleri cezayı çekme konusunda daha iyi ve daha adil bir karar verdim" (Sokrates'in kaçması için dostlarından birinin her şeyi ayarladığını, ama onun gitmeyi reddettiğini anımsamalıyız) "Mısır'ın köpeği aşkına! Yoksa bu kemikler ve kaslar, sadece onların en iyi olana dair sanılarına göre hareket etmiş olsaydı ve kaçıp Devletin bana verdiği cezadan kurtulmak yerine bu cezaya katlanmanın daha adil ve daha iyi olduğunu düşünmemiş

olsaydım, çoktan Megara'ya veya Boeotia'ya gitmiş olurdu." Burada Platon, bilinçli bir insan durumunda burada örneklendiği şekliyle, aralarındaki uyuşmazlığı göstermek üzere iki türden sebep ve nedeni doğru bir şekilde birbirinin karşısına koyar –ereklerden ileri gelen neden ile kimyanın, mekaniğin, vb. aşağı, tali ve salt dışsal nedenleri. Anaksagoras bir erek tanımlıyor ve ondan hareket etmek istiyor gibi görünüyor; ama hemen gene buna boş verip tamamen dışsal nedenlere ilerliyor. "Ama bunlara" (bu kemiklere ve kaslara) "nedenler demek hiç uygun değildir. Bununla birlikte, eğer biri kemikler, kaslar ve sahip olduğum başka bir şey olmadan en iyi olduğunu düşündüğüm şeyi yapamayacağımı söyleyecek olursa tamamen haklı olacaktır. Ama yaptığım şeyi bu tür nedenlerden ötürü yaptığımı ve anlakla yaptığımı söylemek; en iyi şeyin seçilmesinden dolayı onu yapmadığımı söylemek –böyle bir iddiada bulunmak büyük bir değerlendirme yoksunluğunu gösterir; birinin gerçek neden olduğunu, diğerinin ise nedenin onsuz etki edemeyeceği şeyden", yani koşullardan, "ibaret olduğunu ayırt etme yeteneksizliğine işaret eder."

Bu tür açıklama tarzlarında ereği gözden kaçırdığımızı gösteren iyi bir örnektir bu. Öte yandan, iyi bir örnek değildir, çünkü bilinçsiz olmayan ve maksatlı ereğin hükmettiği özbilinçli iradenin alanından alınmıştır. Anaksagorasçı νοῦς [nous]'a yönelik bu eleştiride, Anaksagoras'ın νοῦς [nous]'unun realiteye hiçbir uygulamasını yapmamış olduğunun genel olarak ifade edildiğini görüyoruz. Ama Sokrates'in sonucundaki olumlu öğe de tatmin edici görünmüyor, çünkü diğer uca, yani doğa için onda varmış gibi görünmeyen, tersine onun dışına, bilince düşen nedenler istemeye geçiyor. Zira iyi ve güzel olan şey kısmen genel olarak bilincin düşüncesinden ötürüdür; erek veya amaçlı eylem de esas olarak doğanın değil, bilincin bir edimidir. Ama öte yandan, erekler doğaya koyulmuş olduğu ölçüde, erek olarak erek onun dışına, yalnızca yargımıza düşer; böylelikle o, doğanın kendisinde değildir, çünkü onda sadece doğal nedenler dediğimiz şeyler bulunur ve kavranışı için yalnızca içkin olan nedenleri aramamız ve göstermemiz gerekir. Buna göre, örneğin, Sokrates'te bilinç olarak onun eyleminin ereği ve zemini ile onun edimsel eyleminin nedenleri arasında ayrım yapıyoruz: İkincisini hiç şüphe yok ki onun kemikle-

rinde, kaslarında, sinirlerinde, vb. ararız. Doğanın ereklerle –doğada varolmayıp da düşüncemizde mevcut olarak– ilişkisinde değerlendirilmesini yasakladığımız için, aynı zamanda eskiden hayranlık duyulan doğadaki teleolojik açıklamaları da değerlendirmemizden kovarız: Örneğin, otlar hayvanlar onları yesin diye yetişir ve hayvanlar da biz onları yiyelim diye vardır ve ot yerler. Ağaçların ereğinin meyvelerinin tüketilebilmesi olduğu ve bize ısınmak için odun vermesi olduğu söylenir; pek çok hayvanın sıcak tutacak derileri vardır; kuzey iklimlerindeki denizler kıyılara, bu kıyılarda hiç ağaç yetişmediği için kereste taşır ve böylece orada yaşayanlar onu edinebilir, vb. Böyle sunulduğunda erek, İyi, şeyin kendisinin dışında yatar: Şeyin doğası kendinde ve kendi için değil, sadece onun için hiçbir şey ifade etmeyen bir başkasıyla ilişkisinde değerlendirilmiş olur. Öyleyse, şeyler bir erek açısından sadece yararlı olduğu için, bu belirlenim onların kendisine ait olmayıp onlara yabancıdır. Ağaç, ot, doğal varoluş olarak bağımsızdır ve yenilsin diye ot yetiştirmek gibi bunun bir ereğe uyarlanışı ot olarak otu ilgilendirmez, tıpkı insanın hayvanın derisini kendisine giymesinin hayvanı ilgilendirmemesi gibi; Sokrates bundan dolayı Anaksagoras'ta doğaya bu tarzda bir bakışı gözden kaçırıyor gibi görünebilir. Ama bize tanıdık gelen, iyi ve elverişli olanı bu görme biçimi, bir yandan, tek görme biçimi değildir ve Platon'un kast ettiği şeyi temsil etmez, öte yandan ise aynı şekilde zorunludur. İyiyi veya ereği, genel olarak onu algılayan zihinde ve varolana karşıtlık içinde varolduğunu düşüneceğimiz tek-yanlı bir biçimde tasarlamak zorunda değiliz; tersine, bu formdan kurtarıldığında onu özünde tüm varoluşun İdeası olarak almamız gerekir. Şeylerin doğasını, şeylerin bağımsız, engellenmemiş değerlendirilişi olan Kavrama uygun olarak tanımak gerekir; ve o, şeylerin kendilerinde ve kendileri için olduğu şey olduğu için doğal nedenlerin ilişkisinin denetimini sağlar. Bu Kavram erektir, gerçek nedendir, kendisine geri çekilen şeydir; hareketin ilkin ondan kaynaklandığı ve sonuç olan kendinde varoluştur; edimselliği varolmadan önce salt imgelemde değil, aynı zamanda realitede de bulunan bir erektir. Oluş bir realitenin veya bütünlüğün oluşmasını sağlayan harekettir; hayvanda ya da bitkide, evrensel cins olarak onun özü onun hareketini başlatan ve onu ortaya koyan şeydir.

Ama bu bütün yabancı bir şeyin ürünü olmayıp bizzat kendi ürünüdür, hâlihazırda tohum veya çekirdek olarak varolan şeydir; bu nedenle ona erek, kendini-üreten, Oluşunda hâlihazırda varolan şey denir. İdea başka bir içeriğe sahip olabilecek ya da tamamen farklı ortaya çıkabilecek tikel bir şey değildir. Karşıtlık olanağın ve edimselliğin biçimsel karşıtlığından ibarettir; etkin itici töz ile ürün aynıdır. Bu gerçekleşme karşıtlıktan geçer; evrenseldeki olumsuz tam da bu süreçtir. Cins kendisini birey ve evrensel olarak bir karşıtlık durumuna koyar ve böylece yaşayan şeyde cins kendisini, ilkesi evrensel cins olan karşıt türlerin karşıtlığı içinde gerçekleştirir. Bireyler olarak bunlar yiyen, içen, vb. bireyler olarak kendilerini korumayı amaçlarlar, ama böylelikle meydana getirdikleri şey cinstir. Bireyler kendilerini aşarlar, ama ortaya konan şey hep cinstir; bitkiler zemini evrensel olan aynı bitkileri ortaya çıkarır.

Buna uygun olarak, kötü bir şekilde doğal nedenler diye adlandırılmış olan şeyler ile ereksel nedenler arasındaki ayrımın belirlenmesi gerekir. Şimdi, eğer bireyselliği yalıtıp onu salt hareket ve hareketin uğrakları olarak görüyorsam, doğal olan nedenleri gösteririm. Sözgelimi, bu yaşam kökenini nereden almıştır? Baba ve anasının üremesiyle. Şu meyvelerin nedeni nedir? Özsuları meyvenin hemen ortaya çıkmasını sağlayacak şekilde kendilerini damıtan ağaç. Bu türden yanıtlar nedenleri, yani bir bireyselliğe karşıt olan bireyselliği verir; ama ilkeleri cinstir. Şimdi doğa kendi özünü bu şekilde sunamaz. Üremenin ereği Varlığın bireyselliğinin aşılmasıdır; ama varoluşta kesin olarak bireyselliğin bu aşılmasına yol açan doğa, onun yerine evrenseli değil, başka bir bireyi koyar. Kemikler, kaslar, vb. bir hareketi ortaya koyar; bunlar nedenlerdir, ama bizzat kendileri başka nedenler yoluyladır ve bu sonsuza kadar gider. Bununla birlikte, evrensel onları hiç şüphe yok ki nedenler olarak hareket içinde ortaya çıkan uğraklar olarak kendisine çeker, buna karşın bu parçaların temel zemini gerçekte bütündür. İlk gelen onlar değildir, tersine bitkilerin, vb. özsularının onun içine geçtiği sonuç ilk olandır, tıpkı meydana gelmede başlangıcı ve ereği oluşturan şeyin, farklı bireylerde olabilseler de, yalnızca bir ürün olarak, tohum olarak ortaya çıkması gibi. Onların gerçek doğası aynıdır.

Gelgelelim böyle bir cins bizzat tikel bir cinstir ve özsel olarak bir başkasıyla ilişkilidir; örneğin, bitkinin İdeası hayvanınkiyle ilişkilidir; evrensel ilerlemeye devam eder. Bu, içinde cins olarak onların sınırlanışının yattığı dışsal teleoloji –bitkiler hayvanlar tarafından yenir, vb.– gibi görünmektedir. Bitkinin cinsi hayvanda gerçekleşmesinin mutlak bütünlüğüne sahiptir, tıpkı toprağın buna bitkide, hayvanın da bilinçli varoluşta sahip olması gibi. Her bir uğrağın geçici olduğu bütünün sistemidir bu. Meseleyi ele almanın ikili yöntemi, böylece, her bir İdea'nın kendi içerisinde bir çember olması, kendi türünde İyi olan bitki veya hayvan olmasıdır ve öte yandan her birinin de evrensel İyi içinde bir uğrak olmasıdır. Eğer hayvanı dışsal olarak salt bir ereğe uyarlanmış gibi, başka bir şey için yaratılmış gibi değerlendirirsem, onu tek-yanlı bir şekilde değerlendirmiş olurum; o, reel varoluştur, kendinde ve kendi için evrenseldir. Ama örneğin bitkinin yalnızca kendinde ve kendi için, yalnızca kendisi için erek, yalnızca kendi içerisinde kapanmış ve kendisine geri gitmiş olduğunu söylemek de aynı şekilde tek-yanlıdır. Zira her bir idea kendi içinde tam olan, ama keza tamamlanışı da başka bir çembere geçiş olan bir çemberdir; o, içine geri döndüğü orta noktası doğrudan onu yutan daha yüksek bir çemberin periferisinde bulunan bir anafordur. Öyleyse, ilk defa, dünyadaki, dünyaya içkin olan bir erek belirlenimine ulaşmış oluyoruz.

Bu açıklamalar burada zorunludur, çünkü bundan sonra evrensele daha çok gelen İdea'yı görüyoruz; daha önce ise Varlık olarak ifade ediliyordu ve uğraklara ve hareketlere de varoluş deniyordu. Bu geçişte kaçınılması gereken şey, böylelikle Varlığın bırakıldığını ve Varlığa karşıt olarak bilince geçtiğimizi düşünmektir (böyle yapıldığında, evrensel tüm spekülatif anlamını yitirecektir); evrensel, doğada içkindir. Düşüncenin dünyayı oluşturduğunu, düzenlediğini, vb. tasarladığımız zaman mevcut olan bu anlamdır. Bu, benim burada durmam, istediğim gibi biçim veriyor, kullanıyor ve düzenliyor olmam, edimselliğin, maddenin ise karşımda duruyor olması anlamında bireysel bilincin etkinliği değildir; zira evrensel, Düşünce Felsefede bu karşıtlık olmadan yaşamalıdır. Böylelikle Varlığı mutlak soyutlama, arı düşünce olarak aklımızda tuttuğumuzda Varlık, arı Varlık evrenseldir; ama böyle Varlık olarak ortaya koyulduğu şekliyle Varlık bu kendi-içine-yansı-

mış-Varlığa, düşünceye ve anımsamaya karşıt olma anlamına sahiptir; buna karşılık evrensel ise yansımayı dolaysız olarak kendinde taşır. Antikler aslında buraya kadarını anlamışlardır ki bu pek de uzak gibi görünmüyor. "Evrensel" yavan bir belirlenimdir; herkes evrensel hakkında bir şeyler bilir, ama onu reel varoluş olarak bilmez. Düşünce aslında duyulur olanın görünmezliğine erişir; onu evrensel olarak düşünmenin olumlu belirlenimine değil, sadece salt olumsuz olarak yüklemsiz mutlağa; günümüzün tasarımları bir dereceye kadar böyledir. Düşüncenin bu keşfiyle ilk bölümü sonlandırıp ikinci döneme giriyoruz. İlk dönemden edinilecek fayda pek büyük değildir. Bazıları aslında onda gene de bir özel bilgelik bulunduğunu düşünürler, ama düşünce henüz gençtir, belirlenimler de bu nedenle henüz yoksul, soyut ve çoraktır. Burada düşüncenin sadece birkaç belirlenimi –su, Varlık, sayı, vb.– vardır ve bunlar da kalıcı olamamaktadır; evrenselin başlı başına kendini-belirleyen olarak ortaya çıkması gerekir ve bunun yapılmış olduğunu da bir tek Anaksagoras'ta görüyoruz.

Henüz evrenselin Varlığa karşıt olarak ilişkisini ya da varolanla ilişkisi içindeki genelde bilinci ele almamız gerekiyor. Anaksagoras'ın reel varoluş belirlenimi tarafından aynı zamanda bu bilinç ilişkisi de belirlenmektedir. Bununla ilgili olarak tatmin edici bir şey bulunmaz; çünkü o bir yandan düşünceyi reel varoluş olarak görmüş, fakat bu düşünceyi sıradan realiteyle ilişkilendirmemiştir. Bu da, öte yandan, düşünceden yoksun olup bağımsızdır, sonsuz sayıdaki *homoimere*, yani sonsuz miktardaki duyusal bir kendinde varoluştur, ki gelgelelim bu şimdi duyulur Varlıktır; zira varolan Varlık bir *homoimere* yığınıdır. Bilincin reel varoluşla olan ilişkisi keza çeşitli olabilir. Anaksagoras hakikatin yalnızca düşüncede ve rasyonel bilgide olduğunu da, onun duyusal algı olduğunu da söyleyebilirdi; çünkü bunda kendinde olan *homoimere* ile karşılaşıyoruz. Öyleyse, ilk olarak, Anaksagoras'ta *homoimere* sonsuzca küçük olduğu için –Sextus'un bize anlattığına göre (adv. Math. VII., 89-91), "anlak (λόγος [logos]) hakikatin ölçütüdür; duyular zayıflıklarından ötürü hakikatin ne olduğunu bilemezler"– zayıflığı buluyoruz; duyular onları kavrayamaz, onların düşünsel bir şey ve düşünce olmaları gerektiğini bilmez. Bunun ünlü bir örneği, Sextus'a göre (Pyrrh. Hyp. I. 13, 33), şu iddiada sunul-

maktadır: "Kar siyahtır, çünkü o sudur ve su da siyahtır." O burada hakikati bir sebep içinde öne sürmektedir. İkinci olarak, Aristoteles'e göre (Met. III. 7), Anaksagoras'ın şunu öne sürmüş olduğu söylenir: "Çelişki (ἀντιφάσεως [antifaseōs]) arasında bir orta bulunur, öyle ki hiçbir şey gerçek değildir. Zira karşıtlığın iki yanı karışmış olduğu için karışmış olan ne iyidir ne de iyi değildir ve dolayısıyla da gerçek değildir." Aristoteles başka bir seferse ondan şunu aktarır (Met. III. 5): "Öğrencilerine söylediği sözlerden biri, şeylerin onların sandığı gibi olduğuydu." Bu, varolan Varlık gerçekten varolan şeyler olan *homoimere* yığını olduğu için duyusal algının şeyleri hakikatte oldukları gibi aldığı olgusuyla ilgili olabilir.

Bununla ilgili olarak belirtilmesi gereken bir şeyler daha var. Ama burada bilincin Varlıkla ilişkisinin daha belirgin bir gelişiminin başlangıcıyla, bilginin doğasının gerçeğin bir bilgisi olarak gelişmesiyle karşılaşıyoruz. Zihin reel varoluşu Düşünce olarak ifade etmeye geçmiştir; ve böylece varolan olarak reel varoluş genelde bilinçtedir; kendindedir, ama keza bilinçtedir. Bu Varlık ancak bilinç onu tanıdığı ölçüde böyledir ve reel varoluş da yalnızca onun bilgisidir. Zihin varoluşu, kendinde olduğu için, bundan böyle yabancı bir şeyde aramak zorunda değildir, çünkü eskiden yabancı görünen şey Düşüncedir, yani bilinç bu reel varoluşu kendinde taşır. Ama karşıtlık içindeki bu bilinç bireysel bir bilinçtir; böylelikle, aslında kendinde Varlık aşılmaktadır, çünkü kendinde olan, karşıt olmayan, ayrı tutulmayan olup evrenseldir. O gerçekten de bilinir, ama varolan yalnızca bilgidedir ya da bilincin bilgisinin Varlığından başka bir şey değildir. Reel varoluşun bilinç yanına doğru geçtiği evrenselin bu gelişimini Sofistlerin fazlasıyla kötülenmiş dünya bilgeliğinde görüyoruz; bunu artık evrenselin olumsuz doğasının gelişmekte olduğunun bir belirtisi olarak görebiliriz.

Birinci Dönem, İkinci Bölüm:
Sofistlerden Sokratesçilere

Bu ikinci bölümde ilkin özel olarak Sofistleri, ikinci olarak Sokrates'i ve üçüncü olarak da Sokratesçileri ele almamız gerekiyor; bununla birlikte, Platon'u bunlardan ayırıp üçüncü bölümde Aristoteles'le birlikte ele alacağız. Başta sadece oldukça öznel bir tarzda erek olarak, yani insanlar için erek olarak, İyi olarak kavranan νοῦς [nous], Platon ve Aristoteles'te cins veya İdea olarak bütününde nesnel bir şekilde anlaşılmaktadır. Düşünce şimdi ilke olarak ortaya konmuş olduğu için ve bu da başlangıçta düşüncenin öznel etkinliği olarak öznel bir görünüş sunduğu için, şimdi (mutlak, özne olarak koyulduğundan) bir öznel refleksiyon çağı ortaya çıkmaktadır; yani Peloponnesos savaşında Yunanistan'ın çözülüşüyle çakışan bu dönemde modern zamanların ilkesi başlıyor.

Anaksagoras'ın henüz biçimsel kendini-belirleyen etkinlik olarak νοῦς [nous]'unda, belirlenim henüz tamamen belirlenimsiz, genel, soyut ve baştan sona bu içerik-siz olanla birlikte olduğu için, edimsel belirlenimi başlatan bir içeriğe girmenin dolaysız zorunluluğu

evrensel duruş noktasını oluşturmaktadır. Fakat kendini-belirleyen etkinlik olarak soyut düşüncenin kendine verdiği bu mutlak, evrensel içerik nedir? Gerçek soru burada budur. Bilinç şimdi, genel fikirlerini ele almış olduğumuz bu antik filozofların dizginsiz düşüncesi ile karşılaşmaktadır. Şimdiye dek özne mutlak üzerine düşündüğü zaman sadece düşünce üretiyor ve bu içeriği önünde buluyordu, oysa şimdi burada mevcut olan şeyin bütün olmadığı, tersine düşünen öznenin de keza nesnel olanın bütünlüğüne ait olduğu görülmektedir. Ayrıca, düşüncenin bu öznelliğinin gene ikili karakteri söz konusudur: Evrenselin bu arı etkinliği olarak içerik-belirlenimleri kazanan sonsuz, kendiyle-ilişkili form ve öte yanda da tinin nesnellikten kendine geri dönüşü, çünkü bilinç bu koyutlamayı yapanın düşünen özne olduğunu düşünmektedir. Böylece, nasıl ki düşünce nesneye gömüldüğü için, bu gömülmüşlük içinde, Anaksagoras'ın νοῦς [nous]'u gibi, başlangıçta hiçbir içeriğe sahip değildiyse –çünkü bu, diğer yanda duruyordu–, şimdi de düşünce öznenin düşünen bir şey olduğunun bilincine geri dönmüştür ve önümüzde diğer yan durur: Gerçekten mutlak bir içeriğe erişmeye çalışmak gerekmektedir. Soyut bir şekilde alındığında bu içeriğin kendisi de gene ikili bir içerik olabilir. Ya kendisini ve ilgilerini içerik haline getirdiği zaman belirlenim bakımından "Ben" gerçektir ya da içerik tümüyle evrensel olarak belirlenmiş olur. Bu durumda uğraşmamız gereken iki soru bulunuyor: Kendinde ve kendi için belirlenimi nasıl kavranacaktır ve bu belirlenim düşünen "Ben"le nasıl bir dolaysız ilişki içindedir? Felsefede şu ortaya çıkar ki, koyan her ne kadar "Ben" olsa da düşünülenin koyulmuş içeriği kendinde ve kendi için varolan nesnedir. Eğer koyanın "Ben" olduğunu söylemekle kalınsaydı, o zaman bu, modern zamanların sahte idealizmi olurdu: Önceki dönemlerde insanlar düşünülen şeyin, Ben onu koyduğu için kötü olduğunu söyleme noktasında kalmazdı.

Sofistler için içerik *benimki*dir ve özneldir: Sokrates kendinde ve kendi için olan içeriği kavramıştır ve Sokrates'in takipçileri de doğrudan onunla ilişkide olarak bu içeriği salt daha öte tanımlamışlardır.

Sofistler

Aklın Anaksagoras'ta gerçek varoluş olarak bulmuş olduğu Kavram tüm belirlenimin, varolan ve bireysel olan her şeyin içine battığı yalın olumsuzdur. Hiçbir şey Kavramdan önce varolamaz, çünkü o her şeyin açık bir şekilde onun açısından salt bir uğrak olduğu yüklem-siz mutlaktan ibarettir; bu nedenle, onun için kalıcı bir şekilde sabit ve mühürlü hiçbir şey söz konusu değildir. Kavram tam da Herakleitos'un daimî değişimidir, harekettir, hiçbir şeyin dayanamadığı yakıcılıktır. Kendini bulan Kavram, bundan dolayı, kendini önünde her şeyin yitip gittiği mutlak güç olarak bulmaktadır; böylelikle de tüm şeyler, tüm varoluş, sağlam sayılan her şey şimdi gelip geçici hale gelmektedir. İster doğal Varlığın bir sağlamlığı olsun, ister belli kavrayışların, ilkelerin, geleneklerin ve yasaların sağlamlığı olsun, bu sağlamlık sallanmaya başlar ve dengesini yitirir. Bu ilkeler, vb., evrensel olarak, kuşkusuz bizzat Kavram'a aittir, fakat evrensellikleri formlarından ibarettir, çünkü sahip oldukları içerik, belirli olarak, hareketin içine çöker. Bu hareketin, ilk defa burada karşılaştığımız Sofistler denen kişilerde ortaya çıktığını görüyoruz. Onlar kendilerine, bilgelik öğretmeni, yani bilgeleştirenler (σοφίζειν [sofizein]) olarak σοφισταί [sofistai] adını vermişlerdir. Sofistlerin eğitimi bu nedenle bizim sadece bilgi edinme ve olanı ve olmuş olanı araştırma özleminde-ki eğitimimizin doğrudan zıddını oluşturur –bu, yeni bir formun, yeni bir kurtçuğun ya da başka bir haşaratın keşfinin büyük önem taşıyan bir mesele olarak görüldüğü bir empirik malzeme kitlesidir. Bizim profesörlerimizin bu ölçüde Sofistlere göre çok daha az yükümlülüğü bulunuyor; bununla birlikte, Felsefenin bu yükümlülük eksikliğiyle hiçbir işi yoktur.

Gelgelelim Sofistler, normalde inanılan şeylerle ilişkileri bakımından, ahlak tarafından olduğu kadar sağlıklı insan anlağı tarafından da yerilmiştir. İkincisi açısından bu, hiçliğin varolduğunu söylemek anlamsız olduğu için onların teorik öğretileriyle ve [illegible]ın ilkeleri ve yasaları yıktıkları için de pratikle ilgilidir. İlk söylenen açısından, şeyler kuşkusuz hareketin bu karışıklığı içinde ve salt [illegible]suz yönleriyle bırakılamazlar; fakat onların geçtiği hareketsizlik, yani sonda sonuç

aynıymış ve eylem gereksizmiş gibi, hareket eden şeyin önceki sağlamlık durumuna geri alınması değildir. Şimdi, düşünce kültüründen ve bilimsel bilgiden yoksun olan yaygın kanının sofistliği şu olguya dayanır: Belirlenimlerinin kendinde ve kendi için varolduğu ve birtakım yaşam kurallarının, maksimlerin, ilkelerin, vb. mutlak olarak sabit hakikatler olduğu düşünülür. Gel gör ki, Zihnin kendisi pek çok bakımdan sınırlı olan bu hakikatlerin birliğidir, onda tüm bunlar kendinde varolan olarak değil, sadece aşılmış anlamda mevcut olarak, salt göreli hakikatler olarak, yani kısıtlılıklarıyla, sınırlılıklarıyla birlikte kabul edilirler. Dolayısıyla bu hakikatler sıradan anlak açısından gerçekte daha fazlası değildir, çünkü sıradan anlak başka bir vesileyle karşıtın da bilinç için bir değerinin olduğunu kabul eder ve hatta öne sürer ya da demek istediği şeyin doğrudan karşıtını söylediğini, ifadesinin bu şekilde sadece bir çelişkinin ifadesi olduğunu bilmez. Sıradan anlak bu maksimlerini ve ilkelerini sadece kötü eylemlerinde değil, genel olarak eylemlerinde ihlal eder ve eğer rasyonel bir yaşam sürüyorsa, aslına bakarsanız, bu yalnızca daimî bir tutarsızlıktır, tek bir kısıtlı davranış maksiminin diğerlerinden koparılarak yerine getirilmesidir. Örneğin, deneyimli ve kültürlü bir devlet adamı nasıl bir orta yol tutturacağını bilen ve pratik anlayışa sahip kişidir, yani karşısındaki olayın yalnızca kendisini tek bir maksimde ifade eden tek yanıyla değil, tüm boyutlarıyla ilgilenir. Öte yandan, tek bir maksime göre davranan kişi, kim olursa olsun, kural delisidir ve her şeyi kendisi ve başkaları için berbat eder. Çoğunlukla olan budur. Örneğin, "gördüğüm şeylerin varolduğu kesin, onların gerçekliğine inanıyorum" dendiğini işitiriz. Herhangi biri bunu kolaylıkla söyleyebilir. Ama aslında onların gerçekliğine inandığı doğru değildir; gerçekte tam tersini varsaymaktadır. Zira onları yiyip içer, yani bu şeylerin kendilerinde olmadığından, hiçbir sağlamlıklarının, kalıcılıklarının olmadığından emindir. Sıradan anlak, bu nedenle, eylemlerinde düşünürken olduğundan daha iyidir, çünkü eyleminde bir bütün olarak Zihindir. Ama burada kendisine Zihin olarak bilinmemektedir, çünkü bilincine giren şey belli yasalar, kurallar, genel önermeler, anlağının mutlak hakikat olarak saygı duyduğu şeylerdir, oysa eylemde bunun sınırlılığını bir tarafa atar. Şimdi, Kavram bilincin sahip olduğunu düşündüğü servete

döndüğü zaman, bilinç vazgeçemeyeceği hakikatine bir tehdit sezince, sabit gerçeklikleri yıkılınca çileden çıkar; bu gerçekleşmesi içinde kendini sıradan doğruluklara veren Kavram öfke ve küçümsemeyi kendi üzerine çeker. Sofistlerin evrensel olarak kınanmasının zemini budur –kendine başka nasıl yardım edeceğini bilemeyen sağlıklı insan anlağının bir kınaması.

Sofistlik kuşkusuz adı çıkmış bir sözcüktür ve aslında Sofistler sözcüğün şimdi genellikle işaret ettiği bu kötü şöhreti özellikle de Sokrates'le Platon'a karşıtlık yoluyla –yanlış bir akıl yürütmeyle ya bir hakikat çürütülüp şüpheli hale getirilir ya da yanlış bir şey kanıtlanıp geçerli kılınır– kazanmıştır. Bu kötü anlamı bir yana koyup unutmamız gerekiyor. Biz şimdi olumlu ve aslında bilimsel yanı, Sofistlerin Yunanistan'daki konumunun ne olduğunu daha öte ele almak istiyoruz.

Düşünce olarak yalın Kavramı (Elea okulunda Zenon bunun arı muadiline, devinime yönelmeyi başlatmıştı) genelde dünyasal nesnelere uygulayıp bununla tüm insan ilişkilerine nüfuz etmiş olanlar şimdi Sofistlerdir. Zira o, mutlak ve tek realite olarak kendisinin bilincindedir ve başka her şeyi kıskanarak başka her şey bakımından gücünü ve egemenliğini bu realitede tatbik eder, çünkü Düşünce olmayan belirli olan olarak görülmeyi arzular. Kendiyle özdeş Düşünce böylece olumsuz güçlerini teoriğin ve pratiğin çoklu belirlenimine, doğal bilincin hakikatlerine ve dolaysız olarak kabul edilen yasa ve ilkelere yöneltir; sıradan tasarım açısından kurulu olan şey kendisini onda çözer ve böylelikle de tikel öznelliğin kendisini ilk ve sabit olan yapmasına, her şeyi kendisiyle ilişkilendirmesine olanak tanır.

Şimdi bu Kavramın ortaya çıkmasıyla birlikte, düşünceden yoksun olanlara ait olmayan her insanın katıldığı ve zorunlu olarak katıldığı evrensel kültür olarak yalın Felsefe değil de daha evrensel bir Felsefe söz konusu olmuştur. Zira biz tam da, kendini tamamıyla soyutlama içinde değil de tüm sıradan tasarımların çoklu içeriğiyle birlik içinde gösterdiği ölçüde, edimselliğe uygulanan Kavrama kültür deriz. Fakat Kavram kültürde harekete geçiren şey olarak da başattır, çünkü belirli olan, her ikisinde de sınırları içinde, başka bir şeye geçişinde tanınır. Bu kültür eğitimin genel amacı haline gelmiş ve dolayısıyla da birta-

kım Sofistlik öğretmenleri olmuştur. Sofistler gerçekten de kültürün Yunanistan'da ilk defa ortaya çıkmasını sağlayan Yunanistan'lı öğretmenleridir ve böylece bundan önce sıradan eğiticiler olan şairlerin ve rapsodların yerini almışlardır. Zira dinde hiçbir öğreti verilmediği için din eğitici değildi; rahipler şüphesiz kurbanlar sunar, kehanette bulunur ve kâhinlerin sözlerini yorumlardı, fakat eğitim bundan tamamen farklı bir şeydir. Buna karşılık, Sofistler insanları bilgelikte, bilimler, müzik, matematik vb.de eğitmişlerdir ve onların en başta gelen amacı da buydu. Perikles Yunanistan'da ortaya çıkmadan önce, düşünce ve refleksiyon yoluyla kültüre duyulan arzu uyanmıştı; insanlar fikirlerinde kültürlü olmak ve değişik ilişkilerinde bundan böyle kendilerini salt kâhinlerin veya geleneğin, tutkunun, anlık duyguların değil, düşüncenin yönlendirmesini istiyorlardı. Zira Devletin ereği, altında tikelin kapsandığı evrenseldir. Sofistler bu kültürü göz önünde tutup onu detaylandırdıkları için öğretmeyi özel bir meslek, iş veya uğraş olarak, okulların yerini alan bir işyeri olarak sürdürdüler; Yunanistan'ın kentlerinde dolaşıp gençlerini eğittiler.

Şimdi, kültür kuşkusuz belirsiz bir ifadedir. Bununla birlikte, şu anlama sahiptir ki, özgür düşüncenin ulaşacağı şey kendisinden gelmelidir ve kişisel kanı olmalıdır; öyleyse bundan böyle inanılmayacak, tersine araştırılacaktır –bu, kısacası, modern zamanların aydınlanmasıdır. Düşünce saygı duyduğumuz her şeyi eleştirmeyi sağlayacak genel ilkeler arar ve bu ilkelerle uyuşmayan hiçbir şeyin bizim için değeri olmaz. Düşünce, bu şekilde, olumlu içeriği kendisiyle karşılaştırmaya, inancın eski somutunu dağıtmaya; bir yandan içeriği yarmaya ve bir yandan da bu bireysellikleri, bu tikel bakış açıları ve yönleri yalıtıp onları kendi başlarına sağlamlaştırmaya girişir. Gerçekte bağımsız olmayıp tersine bir bütünün uğraklarından ibaret olan bu yönler, bütünden koparıldıkları zaman, kendilerini kendileriyle ilişkilendirirler ve bu şekilde evrensellik formunu alırlar. Bunların hiçbiri bu nedenle bir akla, yani gene tikel yönlere uygulanan evrensel bir belirlenime yükseltilemez. O halde kültürde insanların bir işe, olaya, vb. ait olan evrensel bakış açılarıyla haşır neşir olması, bu bakış açısının ve böylelikle de şeyin, söz konusu olana dair mevcut bilgiyi sağlayabilmek için evrensel bir şekilde kavranması bir gerekliliktir. Bir

yargıç değişik yasaları, yani şeyin ele alınacağı değişik hukuksal bakış açılarını bilir; bunlar onun için hâlihazırda evrensel bir bilince sahip olmasını ve meseleyi evrensel bir şekilde değerlendirmesini sağlayan evrensel yönlerdir. Kültürlü bir insan böylece her şeye dair nasıl bir şey diyebileceğini, hepsinde bakış açıları bulabileceğini bilir. Yunanistan bu kültür için Sofistlere şükran duymalıdır, çünkü onlar insanlara kendi açılarından neyin yetkeye sahip olması gerektiği konusunda düşünceyi kullanmayı öğretmişlerdir ve bu nedenle onların kültürü felsefe kültürü olduğu kadar güzel konuşma kültürüydü de.

Bu çifte ereğe ulaşmak için Sofistler bilge olma arzusunda ortaktı. İnsanlar arasında ve Devlette neyin gücü oluşturduğunu ve neyi böyle kabul etmem gerektiğini bilmek bilgelik sayılmaktadır; gücü bildiğim için de başkalarını ereğime uygun olarak nasıl yönlendireceğimi de bilirim. Bundan dolayı, Perikles ve başka devlet adamları tam da kendi duruş noktalarını bildikleri ve başkalarını kendilerine özgü yerlerine yerleştirme gücüne sahip oldukları için hayranlık uyandırmıştır. İnsanların eylemlerini onları harekete geçiren mutlak ereklerden türetebilen insan güçlüdür. Sofistlerin gayesi bu nedenle dünyanın esas nedenini öğretmek olmuştur ve bunun tikel olan her şeyi çözen evrensel düşünce olduğunu bir tek Felsefe bildiği için de Sofistler aynı zamanda spekülatif filozoflardı. Henüz Felsefeden bağımsız hiçbir pozitif bilim bulunmadığından gerçek anlamda eğitimli değillerdi, tüm insanlıkla ve insanın özsel yönleriyle ilgilenmemişlerdi.

Ayrıca ahlaksal dünyada yer alan ve insanı doyuma ulaştıran şeyin bir bilincini sunmak gibi son derece sıradan bir pratik ereğe de sahiplerdi. Din insanları yöneten güçlerin tanrılar olduğunu öğretmişti. Dolaysız ahlak yasaların yönetimini tanımıştı; insan yasalara uyarak doyum bulacak ve başkalarının da bu yasaları izledikleri için doyum bulduğunu varsayacaktı. Ama burada araya giren refleksiyondan ötürü, bir yetke ve dış zorunluluk olarak yasaya uymak bundan böyle insana doyum vermez, çünkü kendisini kendisinde doyuma ulaştırmayı, kendisini bağlayan şeyin ne olduğu, ereğinin ne olduğu ve bu erek için ne yapması gerektiği konusunda kendisini ikna etmeyi arzular. Bu şekilde insanın sahip olduğu itkiler ve arzular onun gücü

haline gelir ve ancak bunlara doyum sağladığı ölçüde doyuma ulaşmış olur. Şimdi, Sofistler bu güçlerin empirik insanda nasıl harekete geçirilebileceğini öğretmişlerdir, zira onları belirleyen şey bundan böyle normalde kabul edildiği şekliyle *iyi* değildi. Retorik, bununla birlikte, koşulların bu tür kuvvetlere nasıl tabi kılınacağını öğretmektedir; hatta bir sonuca yol açmak üzere dinleyicinin hiddetini ve tutkularını kullanmaktadır. Sofistler bu nedenle daha özel olarak da hitabetin öğretmenleriydi ve bu da bireyin halk için en iyi şeyin gerçekleştirilmesini olduğu kadar insanlar arasında kendine saygı duyulmasını da sağlayabildiği yöndür; kuşkusuz bu, yurttaşların son söz hakkına sahip olduğu demokratik bir anayasayı karakterize etmektedir. Bu şekilde, hitabet bir halkı yönetmenin ya da onlara tasarımları aracılığıyla bir şeyi açık kılmanın ilk koşullarından biri olduğu için, Sofistler, Devlet görevlilerini belli konularda bir sınava hazırlıyor gibi görünmeksizin, insanları alışıldık Grek yaşamı için, yurttaşlık ve devlet adamlığı için eğittiler. Zira güzel konuşmanın özel karakteristiği bir şeyde varolan çoklu bakış açılarını göstermek ve bana en faydalı gibi görünen şeyle uyumlu olanları vurgulamaktır; dolayısıyla bu sanat somut durumdaki değişik bakış açılarını öne sürme ve başkalarını da gölgede bırakma sanatıdır. Bu bağlamda, konuşmayı öğrenmek için şeyleri onlara göre görmek zorunda olduğumuz kategorileri ya da düşünce-belirlenimlerini (τόπους [topous]) sunduğu ölçüde Aristoteles'in *Topikler*'i akla gelir; ama kendilerini bunları bilmeye adayan ilk kişiler Sofistlerdi.

Sofistlerin üstlendiği konum budur. Bununla birlikte, Platon'un *Protagoras*'ında onların daha öte gelişim ve işleyişinin eksiksiz bir resmini buluyoruz. Platon burada Sofistlerin sanatı konusunda Protagoras'ın kendisini daha tam olarak ifade etmesini sağlar. Diğer bir deyişle, Platon bu diyalogda Sokrates'in, kendisini Sofistlerin bilimini öğrenmek için o dönem Atina'ya yeni gelmiş olan Protagoras'ın himayesine sunmayı arzulayan Hippokrates adında genç bir adama eşlik ettiğini tasvir eder. Sokrates yolda Hippokrates'e öğrenmek istediği Sofistlerin bilgeliğinin ne olduğunu sorar. Hippokrates başlangıçta Retorik yanıtını verir, zira Sofist insanları konuşmada nasıl zeki (δεινόν [deinon]) yapabileceğini bilen kişidir. Gerçekten de kültürlü bir insanda veya halkta en göze çarpan şey, iyi konuşma ya da konuyu evirip

çevirip birçok yönüyle birlikte ele alma sanatıdır. Kültürsüz insan her bakış açısını kolaylıkla kavramayı ve ifade etmeyi bilen insanlarla ilişki kurmayı katlanılmaz bulur. Fransızlar bu anlamda iyi konuşmacılardır ve Almanlar onların konuşmasını gevezelik olarak adlandırır; ama bu sonuca yol açan salt konuşma değildir, çünkü aynı zamanda kültür de gerekir. Bir konuşmada tam bir biçimde ustalık kazanmış olabiliriz, ama eğer kültürümüz yoksa bu iyi bir konuşma olmaz. Bu nedenle insanlar Fransızcayı sadece iyi Fransızca konuşabilmek için değil, aynı zamanda Fransız kültürünü edinmek için de öğrenirler. Sofistlerden edinilecek şey, o halde, bir nesnenin ele alınabilmesini sağlayan kategoriler zenginliği hemen akla gelebilsin diye çoklu bakış açılarını zihnin gözü önünde tutma gücüdür. Sokrates aslında Sofistlerin ilkesinin böylelikle yeterince kapsamlı bir şekilde belirlenmiş olmadığını ve bu nedenle bir Sofistin ne olduğunun yeterince bilinmediğini belirtir, "fakat devam etme arzusundayız" der.[1] Zira aynı şekilde, eğer herhangi biri Felsefe çalışmak istiyorsa, Felsefenin ne olduğunu şimdilik bilmiyor demektir, yoksa onu çalışmaya gerek duymazdı.

Hippokrates'le birlikte Protagoras'ın yanına geldikten sonra Sokrates, onu önde gelen Sofistler topluluğu içinde ve dinleyicilerce etrafı çevrilmiş halde bulur; "etrafta dolanıp Orfeus gibi sözleriyle tüm insanları büyülüyordu, bu arada Hippias ise bir sandalyede oturuyordu, etrafı pek kalabalık değildi ve Prodikos çok sayıda hayranının arasında uzanmış yatıyordu." Sokrates Protagoras'ın önüne Hippokrates'i Devlette nasıl saygın olabileceğini öğretsin diye onun eğitimine verme ricasını getirdikten sonra, herkesin önünde mi yoksa yalnız mı konuşacaklarını da sorar. Protagoras onun bu inceliğini över ve bu tedbire başvurarak bilgece davrandıkları yanıtını verir. Zira Sofistler kentlerde gezinip durduğu ve gençler de babalarını ve dostlarını bırakıp onlarla ilişki kurarak kendilerini geliştirme amacıyla onları takip ettiği için, üzerlerine çok fazla kin ve kıskançlık çekiyorlardı –yeni olan her şeyden nefret edilir. Bu noktada, Protagoras uzun uzun konuşur: "Sofistlerin sanatının eski olduğunu, ama onu tatbik eden eskilerin, gücendirme korkusuyla" (çünkü kültürsüz dünya kültürlü

[1] Platonis Protagoras, ss. 310-314, Steph. (ss. 151-159, Bekk.).

dünyanın zıddıdır) "onu perdeleyip gizlemiş olduğunu iddia ediyorum. Bunu Homeros ve Hesiodos gibi bir kesim şiirlerinde, Orfeus ve Musaios gibi başkalarıysa gizemler ve kehanetler yoluyla öğretmiştir. Taranto'lu İkkos ve bugün hayatta olan emsalsiz Sofist Selymbria'lı Herodikos gibi bazılarının da bunu jimnastikle, ama çok daha fazlasının ise müzikle gizlediklerine inanıyorum." Protagoras'ın zihinsel kültürün ereğini genellikle ahlaka, soğukkanlılığa, düzen duygusuna ve genel yeteneğe yol açmak olarak tarif ettiğini görüyoruz. O şunu ekler: "Bilimler karşısında ortaya çıkan kıskançlıktan korkan herkes bu tür perdelere ve örtülere gerek duymuştur. Ama ben onların amaçlarına ulaşamadıklarını, çünkü halk hiçbir şey fark etmeyip sadece başkalarını tekrar edip dursa da Devlette nüfuz sahibi olan insanların bu amacı açıkça gördüğünü düşünüyorum. Eğer insanlar böyle yaparlarsa kendilerinden daha çok nefret ettirmiş olurlar ve sahtekâr gibi görünürler. Ben bu nedenle zıt yoldan gidiyorum ve bir Sofist olduğumu" (Sofist adını ilk defa Protagoras kullanmıştır) "ve işimin de insanları kültürlü kılmak (παιδεύειν [paideuein]) olduğunu açıkça kabul ediyor (ὁμολογῶ [homologō]) ve bunu yadsımıyorum."[2]

İlerde Hippokrates'in Protagoras'ın eğitimi altında kazanacağı sanatların tartışıldığı yerde, Protagoras Sokrates'e şu yanıtı vermiştir: "Sorduğun soru akıllıca ve ben de akıllıca bir soruyu yanıtlamaktan zevk duyarım. Hippokrates başka öğretmenlerle (σοφιστῶν [sofistōn]) yaşayacağı aynı deneyimleri yaşamayacak. Onlar öğrencileriyle ters düşerler (λωβῶνται [lōbōntai]), çünkü öğrencilerine aritmetik, geometri ve müzik öğreterek onları istemedikleri halde doğruca tam da kurtulmak istedikleri sanatlara ve bilimlere geri götürürler. Ama benim yanıma gelen kişi eğitilmek için geldiği şeyden başka hiçbir şeyde eğitilmeyecektir." Gençler böylece onun eğitimi yoluyla kültürlü insanlar olma dileğiyle ve onun bir öğretmen olarak bunu yapmada başarılı olma yolunu bildiği umuduyla özgürce onun yanına gelmişlerdir. Genel amacı konusunda ise Protagoras şunları söyler: "Bu eğitim kişinin kendi aile ilişkilerini en iyi düzenleme yoluna dair doğru bir algı ve anlayış (εὐβουλία [euboulia]) sağlamaya ve aynı şekilde

---

2 Plat. Protag., ss. 314-317 (ss. 159-164).

yurttaşlık bakımından da insanları hem Devlet işleri üzerine konuşma hem de Devlet için en iyi olanı yapma konusunda yeterli kılmaya dayanır." Öyleyse burada iki çıkar, bireyin ve Devletin çıkarları, ortadadır. Şimdi, Sokrates görüş ayrılığını ifade ederek Protagoras'ın siyaset yeteneği için eğitim verme konusundaki iddiasını gafil avlar. "Ben siyaset erdemlerinin öğrenilemeyeceğini düşünüyordum," zira erdemin öğretilemeyeceği Sokrates'in temel öğretisidir. Ve Sokrates deneyime başvuran Sofistlerin üslubuyla şimdi şu argümanı ortaya atar: "Siyaset sanatının ustası olanlar bu sanatı başkalarına veremezler. Şu gördüğün gençlerin babası olan Perikles, eğiticilerin öğretebileceği her şeyde onları eğitmiş, ama kendisinin ün kazandığı bilimde eğitememiştir; onları şans eseri bilgeliğe denk gelme konusunda serbest bırakmıştı. Başka büyük devlet adamları da benzer şekilde ister dost olsun ister yabancı bunu başkalarına öğretmemişlerdir."[3]

Protagoras hemen bunun öğretilebileceği yanıtını verir ve büyük devlet adamlarının bu eğitimi vermemiş olmalarının sebebini gösterirken, bir yaşlının mit anlatarak gençlerle konuştuğu gibi mi konuşayım, yoksa sebepler mi sunmam gerekiyor, diye sorar. Beraberindekiler bunu ona bırakmıştır ve o da daimî bir önem taşıyan şu miti anlatır: "Tanrılar Prometheus ile Epimethus'a dünyayı donatıp ona nitelikler ve güçler bahşetmelerini emrederler. Epimethus kuvveti, uçma gücünü, silahları, kuşamı, otları ve meyveleri bölüştürmüş, ama anlaşılmaz bir şekilde bunların tümünü de hayvanlara vermiştir, öyle ki insanlara hiçbir şey kalmamıştır. İnsan formunun gün ışığına çıkma anı geldiğinde Prometheus insanların çıplak, silahsız, çaresiz olduğunu görür. O zaman insanı gereksinimleri için donatmak amacıyla göklerden ateşi, Vulcan'ın ve Minerva'nın sanatlarını çalar. Ancak siyaset bilgeliği eksikti ve insanlar ortak bağ olmadan yaşadıklarında sürekli bir çatışma ve sefalet durumunda oluyorlardı. Bunun üzerine Zeus, Hermes'e hürmet" (doğal itaat, onur, uysallık, çocukların ana-babaya ve insanların da daha yüksek ve daha iyi doğalara duyduğu saygı) "ve adalet bahşetmeyi emreder. Hermes 'Bunları nasıl bölüştüreceğim? Bazılarının diğerlerine yardım etmeye yetecek kadar tıp bilgisine sahip olması gibi, belli sanatları belli bireylere mi?' diye sorar. Fakat

---

[3] Plat. Protag. ss. 318-320 (ss. 166-170).

Zeus, herkese bölüştürülsün, çünkü bu nitelikleri sadece bir azınlık alırsa hiçbir insan topluluğu (πόλις [polis]) varolamaz, yanıtını verir. Ve her kim yetkeyi ve adaleti kabul etmezse Devlet için bir vebaymış gibi yok edilecek olması da yasa olsun. Bundan dolayı Atinalılar bina inşa etmek istediklerinde danışmak için yapı ustalarını ve başka herhangi bir işi düşünüp taşındıklarında da o konuda deneyimi olanları çağırırlar, oysa Devlet işlerinde bir karara varmak veya bir düzenleme yapmak istedikleri zaman herkesi kabul ederler. Zira bu erdemden herkesin pay alması gerekir, yoksa hiçbir Devlet ayakta kalamazdı. Bu yüzden, eğer herhangi biri flüt çalma sanatında deneyimsizse ve buna karşın onda usta olduğunu iddia ediyorsa, haklı olarak onun deli olduğu düşünülür. Ama adalette durum bambaşkadır; eğer biri adil değilse ve bunu itiraf ediyorsa, onun deli olduğu düşünülür. Adil olduğunu iddia etmelidir, çünkü herkesin ya onda payı olması ya da toplumsal yaşamın dışında bırakılması gerekir."[4]

Bu siyaset bilimi öyle oluşturulmalıdır ki, "herkes onu eğitim ve gayret (ἐξ ἐπιμελείας [eks epimeleias]) yoluyla kazanabilsin"; bu konuda Protagoras şu argümanlarla ilave sebepler sunar: "Kimse doğuştan ya da şans eseri başına gelmiş olan eksiklik veya kötülükten ötürü suçlanmaz ya da cezalandırılmaz. Ama gayret, alıştırma ve öğreti yoluyla ortadan kaldırılabilecek eksiklik ve hataların suçlanmayı ve cezalandırılmayı hak ettiği düşünülür. Dinsizlik ve adaletsizlik ve, genel olarak söylemek gerekirse, halk erdemine aykırı olan her şey bu tarife denk düşer. Bu günahlardan suçlu olan insanlar bu nedenle kınanırlar; yanlışı ortadan kaldırma ve dahası gayret ve öğrenme yoluyla siyaset erdemini kazanabilme gücüne sahip oldukları düşünüldüğünden cezalandırılırlar. Bundan dolayı, insanlar geçmişteki bir şeyden ötürü değil (yırtıcı bir hayvanı başından vurmamız haricinde), ne suçu işlemiş olan kişi ne de onu görüp yoldan çıkan başka biri aynı şeyi bir daha yapmasın diye, ortaya çıkabilecek bir şeyden ötürü ceza verirler. Dolayısıyla bunda erdemin eğitim ve alıştırma yoluyla kazanılabileceğine işaret edilmektedir."[5] Erdemin öğretilebileceğine dair iyi bir argümandır bu.

---

[4] Plat. Protag. ss. 320-323 (ss. 170-176).

[5] Plat. Protag. ss. 323, 324 (ss. 176-178).

Perikles gibi siyaset erdemlerinden ötürü ün kazanmış insanların çocuklarına ve dostlarına bu erdemleri verememiş oldukları konusundaki Sokrates'in ifadesine gelince, Protagoras ilk başta tüm insanların bu erdemlerde tüm insanlar tarafından eğitildiği yönünde yanıt verilebileceğini söyler. Siyaset erdemi öyle oluşturulmuştur ki, herkesin ortak ilgi alanıdır; tüm insanlar için özsel olan bu erdem adalet, ölçülülük ve kutsallıktır –tek kelimeyle, mertlik erdemini oluşturan ne varsa. Öyleyse bunda itibarlı insanların hiçbir özel eğitimine gerek duyulmaz. Çocuklara ilk bebekliklerinden itibaren iyi olanı yapmaları tembihlenip öğütlenir ve adil olana alıştırılırlar. Müzik ve jimnastik eğitimi irade-gücünün düşkünlüğünü ve hazzı ölçülü kılmaya ve insanları bir yasaya veya kurala alıştırmaya yarar ve bunu yerine getiren şairlerin okunması da aynı etkiyi yapar. İnsan bu eğitim çemberinin dışına çıktığında, aynı şekilde herkesi yasa ve düzen sınırları içerisinde tutmaya yarayan bir Devlet anayasasının çemberine dahil olur, öyle ki siyaset erdemi gençliğin eğitilmesinin bir sonucudur. Bununla birlikte, seçkin insanların bu seçkinliklerini çocuklarına ve dostlarına verememiş oldukları yönündeki itiraza, Protagoras ikinci olarak ve oldukça iyi biçimde şu yanıtı vermiştir: "Diyelim ki, bir Devlette tüm yurttaşlar flüt çalmak zorunda olsun, herkes bu sanatta eğitilsin; bazıları seçkin, çoğu iyi, bazıları vasat, birazı da belki kötü olacaktır, fakat buna karşın hepsi de belli ölçüde beceriye sahip olacaktır. Ama pekâlâ mümkündür ki, bir sanatçının oğlu kötü bir çalgıcı olabilir, çünkü seçkinlik özel hünerlere ve özellikle de doğuştan iyi bir yeteneğe bağlıdır. Oldukça becerikli çalgıcılardan tamamen beceriksiz olanlar doğabilecektir ve bunun tersi de mümkündür, ama herkes belli bir flüt bilgisine sahip olacak ve kuşkusuz bu sanattan tamamen bihaber olanlar karşısında son derece iyi olacaktır. Aynı şekilde, rasyonel bir Devletin en kötü yurttaşları bile ne kültürün ne adaletin ne de yasanın olduğu, tek kelimeyle, onları adil olarak yetiştirme konusunda hiçbir zorunluluğun bulunmadığı bir Devletin yurttaşlarından da daha iyi ve daha adildir. Bu üstünlüklerinden ötürü Devletlerinde verilen eğitime şükran duymaları gerekir."[6] Tüm bunlar Cicero'nun uslamlamasından hiç de daha kötü olmayan oldukça iyi örnekler ve çarpıcı argü-

[6] Plat. Protag. ss. 324-328 (ss. 178-184).

manlardır –*a natura insitum*. Buna karşılık, Sokrates'in argümanları ve bu argümanların gelişimi ise deneyime dayanan örnekler olup çoğu kez burada bir Sofistin ağzından dökülenlerden daha iyi değildir.

Şimdi, bunun ne kadar yetersiz olabileceği ve özellikle de Sokrates'le Platon'un hangi noktaya dek Sofistlerle çatışmaya girip onlara zıtlık oluşturduğu sorunuyla karşılaşıyoruz. Yunanistan'da Sofistler halklarına yüksek bir kültür kazandırmış oldukları iddiasındaydı; bunun için gerçekten de Yunanistan'da onlara büyük saygınlık atfedilmişti, ama her kültürün yüz yüze geldiği aynı kınamayla karşı karşıya kalmışlardır. Eşdeyişle, Sofistler argüman ve usavurma ustası oldukları ve reflektif düşünce aşamasında bulundukları için, tikelden evrensele geçerek, dikkati örnekler ve açıklamalar yoluyla insana deneyiminde ve zihninde doğru gibi görünen şeye çekmek istemişlerdir. Bizde de kültür tarafından benimsenmiş olan bu özgür, düşünen refleksiyonun zorunlu seyri, bununla birlikte, yürürlükteki ahlak ve dine duyulan örtük güvenin ve kısıtlanmamış imanın zorunlu olarak ötesine geçmelidir. Sofistlerin böylelikle tek-yanlı ilkelere düşmüş olduğu ifadesi, Grek kültüründe enson ilkelerin bizzat düşünen bilinçten hareketle belirtik olduğu ve modern zamanlarda bizde olduğu gibi, üzerine dayanacak sağlam bir şeyin bulunduğu dönemin henüz gelmemiş olmasına dayanır. Bir yandan öznel özgürlük gereksinimi salt insanın bizzat algıladığı ve aklında mevcut bulduğu şeyleri (böylece, ancak benim kendi düşüncem aracılığıyla tanıdığım ölçüde yasaları, dinsel fikirleri) etkin kılmak üzere varolduğu için ve diğer yandan da sabit düşüncede bu noktaya dek hiçbir ilke bulunmadığı için, düşünce daha ziyade usavurmadan ibaretti ve belirsiz kalan şeyler de bu yüzden ancak irade gücü ile tamamlanabilirdi. Kültürün, deyim yerindeyse, imgeleme ait bir dinin değil de tinsel bir dinin koruması altına ve önvarsayımı içine getirildiği, Tin'in ebedî doğasına, mutlak ereğe, insanın ereğine –ki, tinsel bir şekilde edimsel olacak ve kendisini mutlak tinle birlik içinde koyacaktır– dair bir bilgiyi önvarsayan bizim Avrupalı dünyamızda durum başka türlüdür. Bu yüzden burada, öznel zihnin gereksinimlerine doyum sağlayan sabit bir tinsel ilke temeli bulunmaktadır; ve daha öte tüm ilişkiler, ödevler, yasalar, vb. bu mutlak ilkeden hareketle saptanmaktadır. Kültür, bundan dolayı,

Greklerin ve kültürü Yunanistan'a yayanların, Sofistlerin yön çeşitliliğine –ve dolayısıyla da amaçsızlığına– giremez. İmgelemin dini açısından, Grek devletinin gelişmemiş ilkesi açısından, kültür kendisini birçok bakış açısına bölebilmişti veya tikel ikincil bakış açılarını en yüksek ilkeler olarak tasarlamak kolaydı. Buna karşılık, bizde olduğu gibi imgelemin önünde son derece yüksek, hatta olası en yüksek, evrensel bir amacın durduğu yerde, aklın refleksiyonu en yüksek olanı kendisinden hareketle belirleme ve tanıma konumuna ulaşsa bile, tikel bir ilke bu mertebeye bu kadar kolay bir şekilde erişemez; zira bizim aydınlanmamız Sofistlerle form bakımından aynı duruş noktasına sahip olabilse de özel ilkelerin ikincilliği hâlihazırda belirlenmiş durumdadır.

Sofistlerin duruş noktası içerik açısından Sokrates'le Platon'un duruş noktasından farklıydı, şu bakımdan ki, Sokrates'in misyonu güzeli, iyiyi, gerçeği ve adili bireyin ereği ve amacı olarak ifade etmekti, oysa Sofistlerde içerik bir enson erek olarak mevcut değildi, tümüyle bireysel iradeye bırakılıyordu. Sofistlerin Platon'a zıtlık yoluyla kazanmış olduğu kötü ün bundan dolayıdır ve bu da kuşkusuz onların kusuruydu. Dış yaşamlarına gelince; Sofistlerin büyük servetler biriktirdiğini biliyoruz;[7] çok kibirli olmuşlardır ve bazıları da lüks içinde yaşamışlardır. Ama iç yaşam bakımından, Platon'dan farklı olarak, usavuran düşünce şu başat karakteristiğe sahiptir ki, ödevi, yapılması gereken şeyi, kendinde ve kendi için belirlenmiş olduğu şekliyle şeyin Kavramından türetmez; zira doğruyla yanlışı, yararlıyla zararlıyı ayırt etmeyi sağlayan dışsal sebepler ortaya atmaktadır. Buna karşılık, Sokrates ve Platon için temel nokta ise koşulların doğasının değerlendirilmesi ve kendinde ve kendi için şeyin Kavramının adım adım geliştirilmiş olması gerekliliğiydi. Sokrates'le Platon şeylerin daima salt tikel ve bireysel olan ve dolayısıyla da Kavramın kendisine karşıt olan bakış açılarından ve usavurmalardan hareketle değerlendirilmesine karşıt olarak bu Kavramı ortaya koymak istemişlerdir. Bu iki bakış açısındaki fark, bu yüzden, kültürlü usavurmanın genel bir biçimde sadece Sofistlere ait olması, Sokrates'le Platon'un ise düşün-

[7] Plat. Meno. s. 91 (s. 371).

ceyi evrensel bir belirlenim (Platoncu İdea) ya da zihnin ebedî olarak kendisinde bulduğu sabit bir şey yoluyla belirlemiş olmasıdır.

Sofistlik eğer sadece kötü insanların suçlandığı bir niteliği işaret etmesi anlamında kötüyse, o bunun içerdiğinden çok daha yaygındır; zira tüm argümana dayalı usavurma, argümanlar ve karşıt-argümanlar getirme, tikel bakış açılarını ön plana çıkarma sofistliktir. Ve nasıl ki Sofistlerin sözleri karşısında hiçbir şey söylenemeyecek şeyler gibi gösteriliyorsa (Platon tarafından olduğu gibi), günümüzdeki insanlar da iyi olan şeylere tam da Sofistlerinkilerle aynı sebeplerden ötürü teşvik edilmektedirler. Böylece, "dolandırma, yoksa güvenilirliğini ve dolayısıyla da servetini yitirirsin" ya da "ölçülü ol, yoksa iştahın bozulur ve acı çekmek zorunda kalırsın" denir. Veya cezalandırma konusunda insanlar ıslah, vb. gibi dışsal sebepler sunarlar, veyahut bir eylem sonuçtan alınan dışsal zeminlerde savunulur. Öte yandan, temelde sağlam bir biçimde yerleşmiş ilkeler yatıyorsa eğer –insanlar bunu şimdi artık anımsamıyor olsalar da Hıristiyan dininde olduğu gibi– "insanların yaşamını kutsallık açısından, vb. Tanrı'nın lütfu yönetir" denir ve bu dışsal sebepler boşa düşerler. Sofistlik bu nedenle sandığımız gibi bizden çok uzaklarda bulunmaz. Günümüzde eğitimli insanlar meseleleri tartıştıklarında, her şey gayet makul gibi görünebilir, oysa Sokrates'le Platon'un sofistlik dediği şeyden hiç de farklı değildir –her ne kadar bu duruş noktasını Sofistler kadar gerçek biçimde bizzat kendileri de benimsemiş olsalar da. Eğitimli insanlar tikel bir bakış açısının sonucu belirlediği somut durumları değerlendirirken sofistliğe düşerler ve gündelik yaşamda zihnimizi eyleme göre biçimlendirmek istediğimizde biz de aynı şeyi yaparız. Eğer, vaazlarda olduğu gibi, ödevler ve erdemler savunuluyorsa (çoğu vaazda bu böyledir), bu tür sebeplerin sunulduğunu işitmemiz gerekir. Parlamentodakiler gibi başka konuşmacılar da keza ikna edip inandırmalarını sağlayacak bunlara benzer argümanlardan ve karşıt-argümanlardan yararlanırlar. Bir yandan, anayasa gibi, bir savaş gibi belli bir şey söz konusudur ve böyle sunulan sabit doğrultudan tutarlı olarak kimi çekincelerin türetilmesi gerekir; ama öte yandan bu tutarlılık tam da mesele şu ya da bu şekilde ayarlanabileceği için hemen ortadan kaybolmaktadır ve bu yüzden, hep tikel bakış açıları belirleyicidir.

İnsanlar keza Felsefeye karşı da Sofistlerin üslubuyla iyi argümanlar kullanırlar. Değişik felsefeler, değişik görüşler olduğunu ve bunun tek Hakikatin tersi olduğunu söylerler; insan aklının güçsüzlüğü hiçbir bilgiye imkân vermez. Duygular, zihin, yürek karşısında Felsefe nedir ki? Bu tür meselelere dair soyut düşünce, insanın pratik yaşamında hiçbir faydası olmayan anlaşılmaz sonuçlar üretir. Biz artık sofistlik sözcüğünü böyle kullanmıyoruz, ama şeyleri oldukları gibi almayıp, enson erekler olarak duygulardan türetilmiş argümanlar yoluyla kanıt getirmek Sofistlerin tarzıdır. Sofistlerin bu karakteristiğini daha açık bir şekilde Sokrates'le Platon'da göreceğiz.

Bu tür bir usavurmayla insanlar, eğer argümanlar sağlamsa her şeyin argüman yoluyla kanıtlanabileceğini ve her şey için aleyhte ve lehte argümanlar bulunabileceğini bilme noktasına (eğitim eksikliğinden ötürü bilmezler --oysa Sofistler oldukça iyi eğitilmişlerdir) rahatlıkla gelebilirler; fakat bunlar tikel oldukları için evrenseli, Kavramı açığa vurmaz. Sofistlerin günahı olarak görülen şey, öyleyse, başkalarının ya da kendilerinin gerek duyduğu herhangi bir sonucu türetmeyi insanlara öğretmiş olmalarıdır; ama bu, Sofistlerdeki özel bir nitelikten değil, reflektif usavurmadan kaynaklanır. En kötü eylemde bile özünde gerçek bir bakış açısı bulunur; bu ön plana çıkarıldığında insanlar eylemi mazur görüp temize çıkarırlar. Sözgelimi, savaş zamanında askerlikten kaçma suçunda kendini-koruma ödevi vardır. Aynı şekilde daha modern dönemlerde de suikast, ihanet, vb. gibi en büyük suçlar meşrulaştırılmıştır, çünkü amaçta, insanların kötülüğe direnip iyiyi ilerletmesi gibi edimsel olarak özsel bir belirlenim yatmaktadır. Eğitimli insan her şeyi iyinin bakış açısından görmeyi, her şeyde gerçek bir bakış açısını sürdürmeyi bilir. Bir insan en kötü eylem için hazırda iyi sebeplere sahip olmak açısından eğitiminde büyük bir gelişme kaydetmiş olmaya gerek duymaz; Adem'den beri dünyada olmuş olan her şey iyi bir sebeple meşrulaştırılmıştır.

Sofistler bu usavurmanın bilincindeymiş ve, eğitimli insanlar olarak, her şeyin kanıtlanabileceğini biliyormuş gibi görünüyorlar. Bundan dolayı, Platon'un *Gorgias*'ında Sofistlerin sanatının başka herhangi bir şeyden daha büyük bir armağan olduğu söylenir; onlar halkı,

senatoyu, yargıçları istedikleri konuda ikna edebiliyorlardı.[8] Avukatın da benzer şekilde, savunmak istediği tarafın karşıtı bile olsa ondan yardım talep eden taraf lehine hangi argümanların olduğunu araştırması gerekir. Bu bilgi hiç de kusurlu olmayıp, Sofistlerin yüksek kültürünün bir parçasıdır; ve eğer eğitimsiz insanlar doğal olarak dışsal zeminlerden hareketle sonuçlar oluşturuyorlarsa, esas olarak bildikleri şey dışındaki bir şey tarafından (örneğin, dürüstlükleri tarafından) belirlenmiş olabilmeleri mümkündür. Sofistler, bu yüzden, düşüncenin gücü her şeyi diyalektik açıdan irdelediği için, bu temelde hiçbir şeyin sağlam olmadığını biliyorlardı. Onların sahip olduğu ve sunduğu kültür bu biçimsel kültürdür, zira pek çok bakış açısıyla olan tanışıklıkları Yunanistan'daki ahlakı (bilinçsizce uygulanan din, ödevler ve yasalar) sarsmıştı, çünkü sınırlı içeriğinden ötürü bu ahlak farklı olanla çatışma içine girmişti. Bir zamanlar en yüksek ve enson olan, şimdi yerinden edilmişti. Sıradan bilgi, böylece, Sokrates'te çok açık bir şekilde göreceğimiz üzere, allak bullak olmuştur, çünkü bir şey bilinç için kesin sayılmakta ve ardından da benzer şekilde ayrıca mevcut olan ve tanınan başka bakış açıları da kabul edilmektedir; bundan dolayı, birincisinin daha öte hiçbir değeri bulunmaz veya en azından üstünlüğünü yitirir. Aynı şekilde, kişinin yaşamını tehlikeye atmasında yatan yiğitliğe, koşulsuz olarak öne sürüldüğünde yaşamı koruma ödeviyle nasıl şüphe düşürüldüğünü görmüştük. Platon bu rahatsız edici eğilime dair kimi örnekler aktarır, örneğin Dionysodoros'a şunu ileri sürdürtür: "Bilgiye sahip olmayan kişiyi her kim kültürlendirirse, bundan böyle onun olduğu gibi kalmamasını arzulamaktadır. Onu akla yönlendirmeyi arzular ve bu da onun nasılsa öyle kalmasına izin vermemektir." Euthydemos, başkaları onun yalan söylediğini söylediğinde şöyle cevap verir: "Yalan söyleyen kişi olmayanı söylemektedir; insanlar olmayanı söyleyemezler ve bu yüzden de hiç kimse yalan söyleyemez."[9] Dionysodoros gene şöyle der: "Senin bir köpeğin var, bu köpeğin de bir yavrusu var ve o bir baba; o halde senin baban bir köpek ve sen de onun yavrusunun kardeşisin."[10] Eleştirel incelemelerde, böyle bir araya getirilmiş zincirlemeler bulunur sürekli.

[8] Plat. Gorg. ss. 452 ve 457 (ss. 15 ve 24).

[9] Plat. Euthydem. ss. 283-284 (ss. 416-418).

[10] A.g.e., s. 298 (s. 446).

Düşüncenin doğasının beraberinde getirdiği şu soru bununla birlikte gelir: Bilincin sağlam bir şekilde kurulmuş olarak gördüğü argüman alanı refleksiyon tarafından sarsıldığında, insan şimdi enson temeli olarak neyi alacaktır? Zira sabit bir şey olmalıdır. Bu ya iyi, evrenseldir ya da öznenin keyfî iradesidir; sonraları Sokrates'te gösterildiği üzere, bu ikisi de birleştirilebilir. Sofistler için bireyin kendisinin doyumu enson kılınmıştı ve onlar her şeyi belirsiz hale getirdikleri için sabit nokta şu önesürüm içinde bulunuyordu: "Arzumu, gururumu, şanımı ve onuru, tikel öznelliği ereğim haline getiriyorum." Sofistler bu yüzden şahsî duygulanımlara, özel çıkarlara göz yumdukları için kınanmışlardır. Bu, doğrudan doğruya, çeşitli hazır bakış açılarına yer verdiği için, başat olacak şeyi bir tek öznenin hazzına dayandıran – yani eğer sabit ilkeler belirleyici değilse–kültürlerinin doğasından ileri gelmektedir. Tehlike burada yatar. Adil ve doğru olanın iyi niyete ve benim kanaatime dayandırıldığı günümüzde olan da budur. Keza Devletin gerçek ereği, en iyi yönetim ve anayasa da demagoglar için oldukça belirsizdir.

Sofistler Felsefe içinde bir yere refleksiyonları nedeniyle değil, biçimsel kültürleri nedeniyle sahiptir. Somut usavurmada kalmayıp enson belirlenimlere, kısmî bir şekilde de olsa, ilerlemeleri bakımından Felsefeyle ilişkilidirler. Kültürlerinin ana parçası Eleacı düşünce tarzının genelleştirilmesi ve bunun bilginin ve eylemin bütün içeriğine genişletilmesiydi; olumlu olan böylece fayda olarak ortaya çıkmıştır. Sofistler konusunda ayrıntılara dalmak bizi fazla uzaklara götürecektir. Tek tek Sofistlerin genel kültür tarihi içinde yeri bulunur. Çok sayıda ünlü Sofist vardır; bunlar arasından en ünlüleri Protagoras, Gorgias ve ayrıca Sokrates'in öğretmeni olan ve Sokrates'in "Herkül'ün seçimi"[11] –binlerce kez tekrar edilmiş, kendine has güzelliği olan bir alegori– adlı ünlü miti atfettiği Prodikos'tur. Sadece Protagoras'la Gorgias'ı ele alacağım, ama kültürün bakış açısından değil, her şeye genişlettikleri genel bilginin, onlardan birinde, daha öte nasıl onu arı bilim haline getiren evrensel forma sahip olduğuyla ilgili olarak. Sofistlerle tanışıklığımızın ana kaynağı Platon'dur, çünkü o büyük ölçü-

[11] Xenoph. Memorab. II. c. 1, 21 vd.

de Sofistlerle meşgul olmuştur; sonra, Aristoteles'in Gorgias üzerine kısa bir incelemesi ve Protagoras'ın felsefesinin çoğunu bizim için muhafaza etmiş olan Sextus Empirikos bulunuyor.

Protagoras

Abdera'da[12] doğmuş olan Protagoras Sokrates'ten biraz büyüktür; hakkında pek bir şey bilinmiyor, aslında çok da bir şey bilinemezdi. Zira yaşamını bilimleri inceleyerek geçirdiği için tekdüze bir yaşam sürmüştür; Yunanistan'daki ilk halk öğretmeni olarak ortaya çıkmıştır. Yazılarını[13] rapsodlar ve şairler gibi okumuştur; bunlardan birinciler başkalarının dizelerini, ikinciler ise kendi dizelerini söylerdi. O dönem hiçbir öğrenim yeri, insanlara öğretilebilecek hiçbir kitap yoktu, zira halkın başlıca eğitimi bizde nasıl ki elli yıl önce İncil Tarihi'nden ve İncil öğretilerinden ibaret idiyse, antikler açısından da, Platon'un dediği gibi,[14] "kültürün" (παιδείας [paideias]) "esas kısmı şiirde yetenekli olmaya" (δεινόν [deinon]) "dayanıyordu." Sofistler şimdi bu şairlerin bilgisinin yerine düşünceyle bir tanışıklık sunmuşlardır. Protagoras da Atina'ya gelmiş ve orada, özellikle o da bu kültüre dahil olmuş olan büyük Perikles'le birlikte uzun süre yaşamıştır. Bu ikisi gerçekten de bir keresinde, ciridin mi, atıcının mı, yoksa bu yarışmayı ayarlayanın mı bu sebeple can veren insanın ölümünden suçlu olduğu konusunda tüm gün boyunca tartışmışlardır.[15] Tartışma suç isnat etmenin olanağı gibi büyük ve önemli bir sorun üzerinedir; suçlu ifadesi hiç şüphe yok ki analizi zor ve kapsamlı bir iş olabilecek genel bir ifadedir. Üstün belagat yeteneğini Perikles böyle insanlarla görüşerek geliştirmiştir; zira zihinsel meşguliyetin hangi türü söz konusu olursa olsun, ancak kültürlü bir zihin onda sivrilebilir ve gerçek kültür de ancak arı bilim yoluyla mümkündür. Perikles etkili bir hatipti ve Thukydides'te onun Devlete ve halkına dair bilgisinin ne kadar derin olduğunu görüyoruz. Protagoras sonradan Atina'dan sürülerek Anaksagoras'la aynı kadere sahip oldu. Bu cezanın nedeni yazmış olduğu

---

[12] Diog. Laert. IX. 50.

[13] A.g.e., 54.

[14] Plat. Protag. s. 338 (s. 204).

[15] Plutarch in Pericle, c. 36.

bir eserdi; eser şöyle başlar: "Tanrılar konusunda, onların olup olmadığını söyleyemem; çünkü hem meselenin anlaşılmazlığı bakımından hem de insan ömrünün çok kısa olması bakımından bu bilgiye engel olan çok şey var." Bu kitap Atina'da Devlet emriyle herkesin gözü önünde yakılmıştır ve bildiğimiz kadarıyla bu muameleyi gören ilk kitaptır. Protagoras yetmiş veya doksan yaşında Sicilya'ya seyahat ederken suda boğularak ölmüştür.[16]

Protagoras diğer Sofistler gibi salt bir kültür öğretmeni olmayıp, aynı zamanda derin ve sağlam bir düşünürdü, bütünüyle evrensel bir türdeki temel belirlenimler üzerine düşünmüş olan bir filozoftu. Kendi bilgi sistemindeki ana noktayı şöyle ifade etmiştir: "İnsan tüm şeylerin ölçüsüdür; olanların olmasının, olmayanların ise olmamasının."[17] Öyleyse, yapılması gereken şey, bir yandan düşünceyi belirlenmiş olarak ve içeriğe sahip olarak kavramaktı, ama öte yandan da belirleyeni ve içerik-vereni bulmaktı; o halde, bu evrensel belirlenim her şeyi yargılamayı sağlayan ölçün haline gelmektedir. Şimdi, Protagoras'ın önesürümü gerçek anlamıyla büyük bir hakikattir, ama aynı zamanda belli bir muğlaklık da taşır, şu bakımdan ki, insan belirlenmemiş ve çok-yanlı olduğu için, o ya bu olumsal insan olarak bireysel tikelliği içinde bu ölçü olabilir ya da insandaki özbilinçli akıl, rasyonel doğası ve evrensel tözselliği içindeki insan mutlak ölçüdür. İfade eğer herkesin bencil ve çıkarcı olduğu yönündeki ilk anlamıyla alınırsa, merkezî noktayı çıkarlara sahip özne oluşturur; ve eğer insan rasyonel bir yana sahipse akıl henüz öznel bir şeydir, "o kişi"dir. Ama bu, zorunlu olarak Sofistlere yöneltilmiş olan esas suçlamayı –onlar olumsal amaçları içindeki insanı belirleyen olarak ortaya koymuşlardır– oluşturan, şeyleri yanlış ve saptırılmış bir görme biçiminden ibarettir; dolayısıyla onlarda, tikelliği içindeki öznenin çıkarı ile tözsel aklı içindeki öznenin çıkarı arasında ayrım yapılmamaktadır.

Aynı ifadeyi Sokrates'le Platon da ortaya atarlar, ama şu değişiklikle ki, burada insan, düşünmesi ve kendine evrensel bir içerik vermesi bakımından ölçüdür. Dolayısıyla burada, bu andan itibaren her şeyin

---

[16] Diog. Laert. IX. 51, 52; 55, 56 (Sext. Empir. adv. Math. IX. 56).

[17] Plat. Thaetet. s. 152 (s. 195); Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. 1, c. 32, 126.

çevresinde döndüğü büyük bir önerme açıkça dile getirilmektedir, çünkü Felsefenin daha öte gelişimi sadece bunu daha öte açıklar: Aklın tüm şeylerin ereği olduğuna işaret edilmektedir. Dahası bu önerme, tüm içeriğin, nesnel olan her şeyin ancak bilinçle ilişkisinde olduğunu öne sürmekle oldukça dikkat çekici bir konum değişikliğini de ifade etmektedir; düşünce böylece tüm hakikatiyle özsel uğrak olarak ifade edilmektedir ve böylelikle Mutlak da önümüze esas olarak Sokrates'te gelen düşünen öznellik formunu alır. İnsan, özne olarak, her şeyin ölçüsü olduğu için, varolan kendi başına olmayıp bilinç içindir. Bilinç gerçekte nesnel olandaki içeriğin üreticisidir ve öznel düşünce de bu yüzden gerçekte etkindir. Bu görüş, örneğin Kant bizim yalnızca fenomenleri bildiğimizi, yani bize nesnel gerçeklik gibi görünen şeyin ancak bilinçle ilişkisinde ele alınması gerektiğini ve bu ilişki olmaksızın varolmadığını söylediği zaman olduğu gibi, en modern felsefeye bile yayılmaktadır. Etkin ve belirleyen öznenin içeriği meydana getirmesi olgusu önemli bir meseledir, ama şimdi içeriğin daha öte nasıl belirlendiği –bilincin tikelliği ile mi sınırlı olduğu, yoksa evrensel olarak, kendinde ve kendi için varolan olarak mı belirlendiği– sorusu ortaya çıkar. Tanrı, Platoncu İyi, kuşkusuz ilkin bir düşünce ürünüdür, ama ikinci olaraksa, O gerçekte o denli de Kendinde ve Kendi içindir. Varolan, sabit ve ebedî olarak ben ancak içeriği bakımından evrensel olan şeyi tanıdığım için, benim tarafımdan koyulmuş olan keza kendinde nesneldir, benim tarafımdan koyulmamıştır da.

Bizzat Protagoras teorisinde içerilenden çok daha fazlasını bize gösterir, zira şunu söylemektedir: "Hakikat bilinç için bir tezahürdür. Hiçbir şey kendinde ve kendi için olmayıp, her şey ancak göreli bir hakikate sahiptir," yani olduğu şeydir ama bir başkası içindir, ki bu insandır. Bu görelilik Protagoras tarafından bir ölçüde bize önemsiz gibi gelebilecek bir biçimde ifade edilmiş olup reflektif düşüncenin ilk başlangıcına aittir. Onun açıklama yoluyla verdiği önemsiz örnekler (bunlarda refleksiyonun bakış açısını takip eden Platon'la Sokrates gibi), belirlenmiş olanın Protagoras'ın anlayışında evrensel ve kendiyle özdeş olarak kavranmadığını gösterir. Bundan dolayı, örneklemeler çoğu kez duyusal tezahürden alınmıştır. "Bir rüzgâr estiğinde, bir kişi üşüyebilir, bir başkası ise üşümeyebilir; dolayısıyla bu rüzgâr

hakkında onun kendinde soğuk mu, yoksa sıcak mı olduğunu söyleyemeyiz."[18] Ayaz ve sıcak böylece varolan bir şey olmayıp sadece bir özneyle ilişkilerinde söz konusudur; rüzgâr eğer kendinde soğuk olsaydı, özne için her zaman böyle olması gerekirdi. Ya da gene, "eğer burada altı tane zarımız varsa ve yanlarına dört tane daha koyarsak, ilkinde daha çok zar olduğunu söylememiz gerekir. Ama gene, eğer bunların yanına oniki tane daha koyarsak, bu önceki altı tanenin daha az olduğunu söyleriz."[19] Aynı sayı hakkında daha çok ve daha az dediğimiz için, çok ve az salt göreli bir belirlenimdir; öyleyse nesne olan şey yalnızca bilinç için mevcut olan ideada böyledir. Buna karşılık Platon ise bir ve çok'u, Sofistler gibi ayrımları içinde değil, bir ve aynı şey olarak ele almıştır.

Platon daha başka bu konuda, beyazın, sıcağın, vb. veya şeylere dair söylediğimiz hiçbir şeyin kendi için varolmadığını, tersine gözün, duyumun bunu bize sağlaması gerektiğini söyler. Beyazı yaratan ilkin bu karşılıklı harekettir ve beyaz bunda kendinde bir şey değildir, tersine önümüzde duran şey gören bir göz ya da, genel olarak söylemek gerekirse, görmedir ve özel olarak da beyazın görülmesi, sıcaklığın hissedilmesidir, vb. Hiç şüphe yok ki, sıcaklık, renk, vb. ancak bir başkasıyla ilişkisinde söz konusudur, ama kavrayan zihin kendisini, her birinin kendi ilişkisine sahip olduğu kendisine ve dünyaya böler. Bu nesnel görelilik şu şekilde daha iyi ifade edilmektedir: Eğer beyaz kendinde olsaydı, kendisine dair duyumu meydan getiren şey olurdu; o eylem veya neden olurdu ve biz de tersine edilgin ve alıcı. Oysa bu şekilde etkin olması gereken nesne, edilgin olanla ilişkiye girene (ξυνέλθῃ [ksynelthē]) dek etkin değildir; aynı şekilde edilgin de ancak etkinle ilişki içinde söz konusudur. Öyleyse herhangi bir şeyi tanımlarken söylenen şey, kendinde olduğu şekliyle şeyi hiç ilgilendirmez, tersine açık bir şekilde ancak başka bir şeyle ilişkili olduğu şekliyle onunla ilgilidir. Böylece hiçbir şey göründüğü şekliyle kendinde ve kendi için oluşturulmaz, tersine hakikat tam da bizim etkinliğimizin katkıda bulunduğu bu fenomendir. Şeyler sağlıklı insana göründüğü

[18] Sext. Empir. adv. Math. VII. 388, 60; Plat. Theatet. s. 152 (s. 195-197).
[19] Plat. Theatet. s. 154 (s. 201).

zaman, böylece kendilerinde değil, onun için görünürler; hasta veya dengesiz insana göründükleri zaman da onun içindirler, ona göründükleri şekliyle gerçek olmadıklarını söyleyemeyiz.[20] Bu türden bir şeye gerçek demeyi tuhaf buluruz, çünkü her şeyden önce, varolan, bilinçle ilişkili olduğunda, henüz sabit bir şey olarak onunla değil, duyusal bilgiyle ilişkilidir; ve o halde bu bilincin kendisi bir durumdur, yani ortadan kalkan bir şeydir. Protagoras şunu söyleyerek bu ikili göreliliği doğru bir biçimde görmüştür: "Madde arı akıştır, sabit ve kendinde belirlenmiş bir şey değildir, çünkü o her şey olabilir ve yaşa ve değişik uyanıklık ve uyku durumlarına göre, vb. değişir."[21] Kant kendisini bu duruş noktasından, sadece göreliliği nesnel varoluşa değil de "Ben"e yerleştirmesi bakımından ayırmaktadır. Ona göre fenomen, dışarıda, bu belirlenimleri ilkin duygumuz yoluyla alan bir itki, bir bilinmeyen *x* olması olgusundan başka bir şey değildir. Bir şeye soğuk, bir başkasına sıcak dememizin nesnel bir zemini bulunsaydı eğer, gerçekten de bunların kendilerinde türlülüğe sahip olması gerektiğini söyleyebilirdik, ama sıcaklık ve soğukluk ilkin duygumuzda oldukları şey olurlar. Benzer şekilde, şeylerin bizim dışımızda olması, vb. ancak tasarımımızda olabilir. Ama eğer duyularımızın etkinliğinin belirlenimleri olmaksızın ve düşünce kategorileri olmaksızın ortaya çıkmadığı için deneyime tamamen doğru bir biçimde bir "fenomen", yani göreli bir şey deniyorsa, gene de, Herakleitos'a göre zorunluluk olan, tüm deneyime yayılan bu tek, her şeyi kuşatan evrenselin bilince getirilmesi gerekir.

Protagoras'ın reflektif düşüncenin büyük güçlerine sahip olduğunu ve aslında bilinç üzerine refleksiyonun Protagoras'la birlikte bilince geldiğini görüyoruz. Fakat bu, gene daha sonraki kuşkucuların aldığı tezahür formudur. Fenomenal olan, duyusal Varlık değildir, çünkü ben bunu fenomenal olarak koyduğum için onun geçersizliğini öne sürerim. Ama "Olan yalnızca bilinç içindir" veya "Tüm şeylerin hakikati onların bilinçte ve bilinç için tezahürüdür" gibi ifadeler tamamen kendileriyle çelişiyor gibi görünür. Zira sanki bir çelişki öne sürül-

[20] Plat. Theatet. ss. 153, 154 (ss. 199, 200); ss. 156, 157 (ss. 204-206); ss. 158-160 (ss. 208-213).

[21] Sext. Empir. Pyrrh Hyp. I. c. 32, 217-219.

müş gibidir –ilkin, hiçbir şey kendinde göründüğü gibi değildir ve ardından, göründüğü gibi gerçektir. Ama nesnel anlam, sanki örneğin bu beyaz gibi göründüğü için kendinde beyazmış gibi, olumlu olana, gerçek olan şeye verilmemelidir; çünkü gerçek olan sadece bu beyaz tezahürüdür, tam da evrenselde alındığında Varlığın üstünde olduğu kadar bilincin de üstünde duran kendini-fesheden duyusal Varlığın bu hareketi olan tezahürdür. Dolayısıyla, dünya yalnızca, bilinç için olması ve böylece Varlığı sadece bilince göre olması bakımından fenomenal değildir, o aynı zamanda kendinde de fenomendir. Protagoras'ın tanıtlamış olduğu ve gelişmiş evrenselin kendinde olumsuz başkası-için-varlık uğrağını taşımasını sağlayan bilinç öğesinin öyleyse gerçekten de zorunlu bir uğrak olarak öne sürülmesi gerekir; ama kendi için, bir başına ve yalıtık olarak alındığında tek-yanlıdır, çünkü kendinde Varlık uğrağı da aynı şekilde özseldir.

Gorgias

Bu Kuşkuculuk büyük bir kültür adamı olan ve ayrıca bir devlet adamı olarak da sivrilmiş olan, Sicilya'daki Leontium'lu Gorgias'ta çok daha derin bir noktaya ulaşmıştır. Peloponnesos savaşı sırasında, 88. Olimpiyat'ın ikinci yılında (m.ö. 427) doğduğu kentten Atina'ya yollanmıştır.[22] Hedefine ulaştığı zaman da Teselya'daki Larissa gibi başka pek çok Grek kentinde yaşamış ve buralarda dersler vermiştir. Böylece büyük bir hayranlığın yanı sıra büyük bir servet de edinmiş ve bu da yüz yıldan fazla süren ömrü bitene dek devam etmiştir.

Onun Empedokles'in bir öğrencisi olduğu söylenir, ama Elealıları da iyi biliyordu ve diyalektiği de bunların üslubunu ve yöntemini andırmaktadır; bize gerçekte sadece fragmanlar şeklinde ulaşmış olan *De Xenophane, Zenone et Gorgia* eserinde bu diyalektiği muhafaza eden Aristoteles gerçekten de onları birlikte ele almaktadır. Gorgias'ın diyalektiğini aynı zamanda Sextus Empirikos da tam tamına sunmaktadır. Gorgias belagat için gereken diyalektikte güçlüydü, ama onun üstünlüğü Varlık ve varlık-olmayan gibi tamamen evrensel kategorilere dair aslında Sofistlerinki gibi olmayan arı diyalektiğinde yatar.

[22] Diodorus Siculus: XII. s. 106 (ed. Wesseling).

Tiedemann (Geist. Der Spec. Phil. cilt I, s. 362) çok yanlış bir şekilde şunu söylemektedir: "Gorgias sağlıklı her insanın gidebileceğinin çok daha ötesine gitmiştir." Tiedemann her filozof hakkında, sağlıklı insan anlağının ötesine gitmiş olduğunu söyleyebilirdi, zira insanların sağlıklı anlak dediği şey Felsefe değildir ve çoğu kez sağlıktan da uzaktadır. Sağlıklı insan anlağı, bilincinde olmaksızın kendisine hükmeden düşünce tarzlarına, maksimlere ve zamanının yargılarına, düşünce-belirlenimlerine sahiptir. Bu açıdan, Gorgias hiç şüphe yok ki sağlıklı anlağın ötesine gitmiştir. Eğer herhangi biri, Kopernikus'tan önce, yeryüzünün güneşin çevresinde döndüğünü söylemiş olsaydı veya Amerika'nın keşfinden önce, orada bir kıta olduğu söylenseydi, bu tüm sağlıklı insan anlağına aykırı olurdu. Hindistan'daki ya da Çin'deki bir cumhuriyet bugün bile tüm sağlıklı anlağa aykırı olacaktır. Gorgias'ın diyalektiği Protagoras'ta bulunandan çok daha arı olarak Kavram içinde hareket etmektedir. Protagoras göreliliği veya varolan her şeyin kendinde-olmayan doğasını öne sürmüş olduğu için, bu ancak gerçekte onun için özsel olan bir başkasıyla ilişkisinde vardır; bu başkası da aslında bilinçtir. Gorgias'ın Varlığın kendinde-olmayışını tanıtlaması daha arıdır, çünkü o bu başkasını önvarsaymaksızın reel varoluş sayılan şeyi alır ve böylece onun kendi özsel geçersizliğini gösterir ve bundan da öznel yanı ve Varlığı ayırır.

Gorgias'ın, içinde kendi diyalektiğini oluşturduğu "Doğa Üzerine" incelemesi, Sextus Empirikos'a göre (adv. Math. VII. 65), üç kısma ayrılır. "Birincisinde" (nesnel açıdan) "hiçbir şeyin varolmadığını; ikincisinde" (öznel açıdan) "Varlık olduğu farz edilse bile bilinemeyeceğini; ve üçüncü olarak da" (hem öznel hem de nesnel açıdan) "varolsaydı ve bilinseydi bile bilinen şeye dair hiçbir iletişimin mümkün olmayacağını kanıtlar." Gorgias, Sextus için kafa dengi bir konuydu, fakat o henüz kanıt getiriyordu ve bu Kuşkucuların yapmaya son verdiği bir şeydir. Burada Varlık ve varlık-olmayan, bilgi, varoluşa gelme, bilgiyi iletme gibi en spekülatif uğraklara dair oldukça soyut düşünce-belirlenimleri söz konusudur ve bu da eskiden sanıldığı gibi hiç de boş konuşma değildir, çünkü Gorgias'ın diyalektiği tamamen nesnel türde bir diyalektiktir ve içerik bakımından da en ilgincidir.

a. "Eğer herhangi bir şey varsa" (bu "herhangi bir şey", bununla birlikte, günlük konuşmalarımızda kullanma alışkınlığında olduğumuz ve doğrusunu söylemek gerekirse uygun olmayan geçici bir ifadedir, çünkü bir özne ve nesne karşıtlığını ima eder, oysa şu aşamada yalnızca "dır" söz konusudur) –o halde "o *var*sa" (ve şimdi bu ilk kez özne olarak tanımlanmış olmaktadır) "ya varolan ya varolmayandır veya ya varoluştur ya varolmayıştır. Şimdi şu üçünden açıktır ki bunlar yoktur."[23]

α. "Varolmayan yoktur; zira eğer Varlık ona ait olsaydı, varoluş ve varolmayış aynı anda var olurdu. Eşdeyişle, varolmayan olarak düşünüldüğü ölçüde o yoktur; ama onun varolmayan *olduğu* ölçüde varolması gerekir. Fakat aynı anda hem olması hem olmaması mümkün değildir. Gene, eğer varolmayan varsa, varolan yoktur, çünkü bunlar karşıttır. Öyleyse eğer Varlık varlık-olmayana ilişkin olsaydı, varlık-olmayan Varlığa ait olurdu. Ama eğer Varlık var değilse, varlık-olmayan da var değildir."[24] Gorgias'taki karakteristik usavurma tarzı budur.[25]

β. Aristoteles demin aktarılan pasaja şunu ekler: "O, varolanın olmadığını kanıtlarken Melissos ve Zenon'u takip etmektedir." Bu daha önce onların ortaya koymuş olduğu diyalektiktir. "Eğer Varlık varsa, ona bir nitelik yüklemek çelişkilidir ve bunu yaptığımızda ona dair salt olumsuz bir şey ifade ederiz."

αα. Zira Gorgias şunu söyler: "Varolan ya başlangıcı olmaksızın kendindedir (ἀΐδιον [aidion]) ya da meydana gelmiştir," ve o şimdi her ikisinin de olamayacağını gösterir, çünkü her biri de çelişkiye yol açmaktadır. "O birincisi olamaz, çünkü kendinde olan şeyin hiçbir başlangıcı yoktur ve sonsuzdur" ve bundan dolayı aynı şekilde belirlenmemiş ve belirlenemezdir. "Sonsuz hiçbir yerde değildir, çünkü eğer herhangi bir yerdeyse, içinde olduğu yer ondan farklıdır." Olduğu yerde bir başkasındadır, "ama başka bir şeyden farklı olan ve başka bir şeyde içerilen sonsuz değildir. Kendisinde içeriliyor olması da pek mümkün değildir, çünkü o zaman içinde olunan ile içerde olan aynı

---

[23] Sext. Empir. adv. Math. VII. 66.

[24] A.g.e., 67.

[25] Aristotel. de Xenophane, Zenone et Gorgia, c. 5.

şey olacaktır. İçinde olduğu şey yerdir; bunun içinde olan şey ise cisimdir; ama bu ikisinin aynı şey olması saçmadır. Sonsuz öyleyse var değildir."[26] Gorgias'ın sonsuz hakkındaki bu diyalektiği, bir yandan, sınırlıdır, çünkü dolaysız varoluş, hiç şüphe yok ki, hiçbir başlangıca ve hiçbir sınıra sahip olmayıp tersine sonsuzluğa dair bir ilerlemeyi öne sürer; mutlak olumsuzluk olarak, kendi-varolan Düşünce, evrensel Kavram ise sınırları kendi içinde taşır. Öte yandan, Gorgias tamamen haklıdır, çünkü kötü, duyusal sonsuz hiçbir yerde mevcut ve dolayısıyla da varolmayıp Varlığın bir Öte'sidir; hiç olmazsa, Gorgias'ın bir yer türlülüğü olarak aldığı şeyi genelde türlülük olarak alabiliriz. Böylece, sonsuzu Gorgias gibi bazen başka bir şeye, bazen kendi içerisine yerleştirmek, yani bazen onun farklı olduğunu öne sürmek bazense türlülüğü feshetmek yerine, daha iyi ve daha evrensel bir şekilde, bu duyusal sonsuzun, varolandan daima farklı olarak koyulan bir türlülük olduğunu söyleyebiliriz, çünkü tam da kendisinden farklı olan varlıktır.

"Aynı şekilde, Varlık meydana gelmemiştir, çünkü o zaman ya varolandan ya varolmayandan gelmesi gerekirdi. Varolandan ortaya çıkmamıştır, çünkü o zaman zaten varolurdu; varolmayandan da ortaya çıkmış olamaz, çünkü bu herhangi bir şeyi meydana getiremez."[27] Bunu Kuşkucular daha öte takip etmişlerdir. Bundan dolayı temaşa edilecek olan nesne hep, birbiriyle çelişen 'ya,' 'ya da' ile belirlenimler altına yerleştirilmiş olur. Gelgelelim gerçek diyalektik bu değildir, çünkü nesne yalnızca bu belirlenimler içerisinde dönmektedir; bizzat nesnenin doğasının ardına hiçbir şey düşmediğinde, o zaman zorunlu olarak, daha önce kanıtlandığı gibi, nesnenin kendinde ve kendi için değil, tek bir belirlenim içinde olması gerekir.

ββ. Benzer şekilde, Gorgias gösterir ki, "varolan şey ya bir, ya çok olmalıdır; ama ikisi de mümkün değildir." Zira bir olarak onun belli bir büyüklüğe veya sürekliliğe ya da miktara veyahut da cisme sahip olması gerekirdi, ama tüm bunlar bir olmayıp, farklı, bölünebilir olandır. Her duyusal bir, gerçekte zorunlu olarak başka bir şeydir, bir çokludur. "Eğer o bir değilse, çok da olamaz, çünkü çok, birçok bir demektir."[28]

[26] Sex. Empir. adv. Math. VII. 68-70.

[27] A.g.e., 71.

[28] A.g.e., ss. 73, 74.

γ. "Aynı şekilde, her ikisi, Varlık ve varlık-olmayan, aynı anda varolamaz. Eğer biri diğeri kadar varoluyorsa, onlar aynıdır ve bu yüzden onlardan hiçbiri var değildir, çünkü varlık-olmayan yoktur ve dolayısıyla onunla özdeş olduğu için Varlık da yoktur. Öte yandan, her ikisi de varolamaz, çünkü eğer özdeşlerse her ikisini de ifade edemem,"[29] ve bundan dolayı her ikisi de varolmaz, çünkü her ikisini ifade ediyorsam, ayırt ediyorum demektir. Aristoteles'in (De Xenoph. etc., c. 5) Gorgias'a özgü olarak tasarladığı bu diyalektiğin hakikati vardır. Varlık ve varlık-olmayandan söz ederken, demek istediğimizin daima tersini söyleriz. Varlık ve varlık-olmayan aynı olmadıkları gibi aynıdırlar da; eğer aynıysalar onlardan farklıymış gibi söz ediyorum demektir: Eğer farklıysalar, onlar için aynı yüklemi ifade ediyorum demektir –türlülük. Bu diyalektiği sanki boş soyutlamalarla uğraşıyormuş gibi küçümsememeliyiz, zira bu kategoriler bir yandan arılıkları içinde en evrensel olanlardır ve bir yandan da nihaî değillerse de söz konusu olan şey hep Varlık ve varlık-olmayandır; bununla birlikte, onlar kesin bir şekilde sabitlenmiş ve ayırt edilmiş olmayıp kendilerini feshederler. Gorgias bunların yitip giden uğraklar olduğunun bilincindedir, oysa bu hakikat sıradan bilinçsiz tasarım için de mevcut olmasına karşın o bunun hakkında hiçbir şey bilmez.

b. Tasarlayanın tasarımla ilişkisi, tasarım ile Varlık arasındaki fark, bugünlerde dilimize düşmüş bir konudur. "Ama eğer bir 'dır' varsa, o bilinemez ve düşünülemez, çünkü tasarlanan şey varolan değildir," tersine yalnızca bir tasarımdır. "Eğer tasarlanan şey beyazsa, beyazın tasarlanması söz konusudur; eğer tasarlanan şey gerçekten varolan değilse, varolan tasarlanmıyor demektir. Zira tasarlanan şey eğer reel varoluşsa, tasarlanan şey aynı zamanda vardır, ama kimse uçan bir insanın veya denizin üstünde giden bir vagonun tasarlanmış olsaydı varolacağını söylemez. Dahası, eğer tasarlanan şey varolansa, varolmayan tasarlanmamaktadır, zira karşıtlar karşıtlık içindedir. Ama bu varolmayan, Skylla ve Kimera gibi her yerde de tasarlanmaktadır.[30] Bir yandan, sadece bir göreliye sahip olduğu halde, tasarladığı için tam da şeyin kendisine sahip olduğunu düşünen mutlak realizme karşı

[29] A.g.e., ss. 75, 76.

[30] A.g.e., ss. 77-80.

Gorgias haklı bir polemiği dile getirmektedir, ama öte yandan da, düşünce yoluyla bir varolan düşünülen şeye dönüştüğü için, düşünceyi daima yalnızca öznel olarak ve dolayısıyla da varolmayan olarak gören modern zamanların öznel idealizmine düşmektedir.

c. Son olarak, bilginin bildirilemezliğine dair üçüncü nokta açısından Gorgias'ın diyalektiğinin temeli bulunuyor elimizde: "Varolan eğer tasarlanıyor olsaydı da ifade edilip bildirilemezdi." Şeyler görülürdür, işitilirdir, vb. veya deneyimlenirler. Görülür olan, görme yoluyla kavranır, işitilir olan da işitme yoluyla ve bunun tersi olmaz; bu yüzden biri diğerinin göstergesi olamaz. Varolanın ifade edilmesi için gereken konuşma varolan değildir; bildirilen şey bu nedenle varolan olmayıp, sadece sözcüklerdir.[31] Bu şekilde, Gorgias'ın diyalektiği gene Kant'ta da ortaya çıktığı üzere bu ayrımın ele geçirilmesidir; eğer bu ayrımı sürdürürsem, hiç şüphe yok ki varolan bilinemez.

Varlığın gerçek olduğunu ileri sürenlerin bu diyalektiği zapt etmesi hiç şüphe yok ki mümkün değildir. Ama onun hakikati kendini olumsuz bir şekilde varolan olarak koyma hareketinden ibarettir ve birlik de aynı zamanda varolmayan olarak kavranan varolanın, bu kavrama içinde, evrensel olduğu yönündeki refleksiyondur. Bu varolanın bildirilemez oluşu da keza güçlü bir biçimde savunulmalıdır, zira *bu* tekil ifade edilemez. Felsefî hakikat öyleyse sanki duyusal bilinçte başka bir hakikat bulunuyormuş gibi ifade edilmez sadece, tersine Varlık, felsefî hakikatin onu ifade etmesi bakımından mevcuttur. Sofistler böylece diyalektiği, evrensel Felsefeyi konuları haline getirmişlerdir ve derin düşünürler olmuşlardır.

Sokrates

Bilinç Yunanistan'da bu noktaya ulaştığında, şimdi Atina'da ortaya büyük Sokrates karakteri çıkmaktaydı, ki onda düşüncenin öznelliği daha kesin ve eksiksiz biçimde bilince getirilmiştir. Fakat Sokrates yerden mantar gibi bitmedi, o kendi çağıyla süreklilik içindedir ve bu nedenle, sadece Felsefe tarihindeki en önemli figürlerden biri –antik dönem felsefesindeki belki de en ilginç figür– olmayıp, aynı zamanda

[31] A.g.e., ss. 83, 84.

dünyaca ünlü bir kişiliktir de. Zira zihinsel bir dönüm noktası onda kendini felsefi düşünce formunda sergilemiştir. Üzerinden geçmiş olduğumuz dönemleri kısaca anımsayacak olursak; antik İyonya filozoflarının hiç şüphe yok ki düşünmüş olduğunu, ama bunu düşünce üzerine düşünmeden ve ürününü de düşünce olarak belirlemeden yaptıklarını görüyoruz. Atomcular nesnel varoluşu düşüncelere çevirmişti, ama onlar açısından bunlar soyutlamalardan, saf kendiliklerden ibaretti. Öte yandan Anaksagoras, düşünce olarak düşünceyi kendisini her şeye kadir Kavram olarak, belli olan ve varolan her şey üzerindeki olumsuz güç olarak sunan bir ilkeye yükseltmişti. Protagoras da nihayet düşünceyi reel varoluş olarak ifade etmektedir, ama o bu hareketi içinde her şeyi çözen bilinçtir, Kavramın dinginsizliğidir. Bu dinginsizlik kendinde aynı zamanda dingin ve sağlamdır da. Fakat devinim olarak devinimin sabit noktası 'Ben'dir, çünkü hareketin uğraklarını kendisinin dışında taşır; yalnızca farklı olanı fesheden 'Ben,' kendini-alıkoyan olarak, olumsuz birliktir, ama tam da bu bakımdan henüz kendisine yansımış evrensel değil, bireyseldir. Şimdi burada diyalektik ile sofistlik arasındaki muğlaklığı buluyoruz ki o şuna dayanmaktadır: Eğer nesnel olan ortadan kalkıyorsa, sabit durumdaki öznel o zaman ya nesnele karşıt birey ve dolayısıyla da olumsal ve yasasız irade, ya da kendinde nesnel ve evrensel demektir. Sokrates reel varoluşu evrensel 'Ben' olarak, kendi kendine dayanan bilinç olarak ifade eder; ama bu, varolan realiteden de, duygunun ve arzunun bireysel duyusal bilincinden de, son olarak aslında düşünce olsa da gene Varlık formuna sahip olan ve içinde kendi varoluşumdan emin olamadığım doğa hakkındaki teorik spekülatif düşünceden de bağımsız olan iyi olarak *iyi*dir.

Sokrates bu noktada öncelikle, düşüncenin, anlağın yönettiğini ve kendini-belirleyen evrensel olduğunu savunan Anaksagoras'ın öğretisini benimsemişti –her ne kadar bu ilke, Sofistlerde olduğu gibi henüz biçimsel kültür formuna veya soyut felsefe yapma formuna ulaşmamış olsa da. O halde, Protagoras'ta olduğu gibi Sokrates'te de reel varoluş belirlenmiş olan her şeyi fesheden özbilinçli düşünce anlamına gelse de Sokrates düşüncede aynı zamanda dinginliği ve sağlamlığı da kavramıştır. Bu kendini-alıkoyan, kendinde ve kendi için varolan töz, erek olarak ve dahası gerçek ve iyi olarak belirlenmiş olmaktadır.

İkinci olarak, evrenselin bu belirlenimine, tözsel erek olarak benim tarafımdan saygı duyulan bu iyinin benim tarafımdan bilinmesi gerektiğini de eklemek zorundayız; bununla beraber Sokrates'te sonsuz öznellik, özbilincin özgürlüğü ortaya çıkıvermektedir. Burada kapsanan bu özgürlük, bilincin düşündüğü her şeyde açık bir şekilde mevcut olması ve zorunlu olarak kendisinde kendi evinde olması olgusu, bizim zamanımızda devamlı olarak ve açıkça talep edilen bir şeydir; tözsel olanın, ebedî ve kendinde ve kendi için olsa da gerçekte benim aracılığımla üretilmesi gerekir; ama benim ondaki payım biçimsel etkinlikten ibarettir. O halde Sokrates'in ilkesi, insanın hem kendi eylemlerinin hem de dünyanın ereğini kendisinden hareketle bulması ve hakikate kendi başına ulaşması gerektiğidir. Gerçek düşünce, içerimini gerçekte öznel olduğu kadar nesnel olarak da düşünür. Ama nesnellik böylece dışsal nesnellik değil, tözsel evrensellik anlamını kazanmıştır; hakikat artık düşünceyle dolayımlanmış bir ürün olarak koyulmaktadır, oysa eğitimsiz ahlak, Sophokles'in Antigone'ye söylettiği gibi (dize, 454-457), "Tanrıların ebedî yasasıdır":

Ve kimse bilmez nereden geldiğini onun.

Ama modern zamanlarda dolaysız bilgi ve inanç hakkında çokça şey söylendiğini işitiyor olsak da, bunların içeriğinin, Tanrı'nın, İyi'nin, Adil'in, vb. –duygu ve tasarımın içeriği iseler de– tinsel içerik olarak aynı zamanda düşünce yoluyla koyulmamış olduğunu ileri sürmek yanlış bir kanıdır. Hayvanın dini yoktur, çünkü yalnızca hisseder; ama tinsel olan, düşüncenin aracılığına dayanır ve insana aittir.

Nasıl ki Protagoras nesnel olanın ilkin bizimle ilişki yoluyla söz konusu olduğunu söylemişse, Sokrates de öyle nesnelin hakikatini öznenin düşüncesine geri götürme gibi son derece önemli bir ilkeyi gündeme getirmiştir; bundan dolayı, Sokrates'le Platon'un Sofistlerle olan savaşı, onların sanki eski inanca aitlermiş gibi öbürlerine karşı Yunanistan'ın dinini ve geleneklerini –ki, Anaksagoras bunları ihlal ettiği için mahkûm edilmişti– ileri sürmesi zeminine dayanamaz. Tam tersine. Sofistler gibi Sokrates de refleksiyonu ve her yargının bilince dayandığını savunmaktadır. Gel gör ki, Sokrates'le Platon'un felsefeleri dönemin evrensel felsefi kültürü olan Sofistlerle zorunlu olarak

şu karşıtlık içindeydi: –Düşünce yoluyla üretilen nesnel, aynı zamanda kendinde ve kendi için olduğundan, böylece her şeyden önce tüm çıkarlar ve arzular tikelliğinin üzerine yükseltilmiş ve bunları etkisi altına almış olmaktadır. İşte bundan dolayı, bir yandan öznel özgürlük uğrağı Sokrates'le Platon açısından bilincin kendine yönelmesidir, bir yandan da bu geri dönüş aynı zamanda tikel öznellikten bir çıkış olarak belirlenmektedir. Bu sayede olayların olumsallığının ortadan kaldırıldığına işaret edilir ve tinsel evrensel olarak insan bu dışarıyı kendi içinde taşır. Bu gerçektir, modern terminolojiye göre öznelle nesnelin birliğidir, oysa Kantçı ideal kendinde nesnel olmayıp sadece fenomenaldir.

Üçüncü olarak, Sokrates İyi'yi başta yalnızca pratiğin tikel anlamında kabul etmişti, ne var ki bu sadece tözsel İdea'nın kiplerinden biridir; evrensel yalnızca benim için olmayıp aynı zamanda kendinde ve kendi için varolan erek olarak doğa felsefesinin de ilkesidir ve Platon'la Aristoteles bunu daha yüksek anlamda almıştır. Eski felsefe tarihlerinde Sokrates'in esas ayırt edici yanının, eskiden sadece doğayı dikkate alan Felsefeye, yeni bir kavrayış olarak etiği eklemiş olduğunun söylenmesi işte bundandır. Aynı şekilde Diogenes Laertios da İyonyalıların doğa felsefesini, Sokrates'in ise etiği kurmuş olduğunu ve Platon'un da bunlara diyalektiği eklediğini söyler (III. 56). Şimdi, etik kısmen nesnel, kısmen de öznel ve yansımış ahlaktır [*Sittlichkeit und Moralität*] ve Sokrates'in öğretisi de esasında öznel ahlaktır, çünkü bunda hâkim olan uğrak öznel yan, benim algım ve anlamımdır, –gerçi bu kendini-koyma belirlenimi keza aşılmıştır, iyi ve ebedî olan da kendinde ve kendi için olan şeydir. Buna karşılık, nesnel ahlak doğaldır, çünkü kendinde ve kendi için iyi olanın bilgisini ve yapılmasını işaret eder. Sokrates'ten önce Atinalılar öznel açıdan değil, nesnel açıdan ahlaklıydı, çünkü erdemli olup olmadıklarını bilmeksizin ilişkilerinde rasyonel davranıyorlardı. Reflektif ahlak doğal ahlaka şunun değil de bunun iyi olduğu refleksiyonunu ekler; reflektif açıdan ahlaksal olan Kantçı felsefe gene bu ayrımı göstermiştir.

Sokrates bu şekilde ahlak felsefesine yol açtığı için, ahlak ve popüler felsefe konusundaki sonraki tüm gevezeler, onu, hamileri olarak

görüp büyük hayranlık duyarak tüm sahte felsefeyi örtecek bir örtü haline getirmişlerdir. Sokrates'in ele aldığı şekliyle bu felsefe hiç şüphe yok ki popülerdi; popüler olmasına sebep olan şey ise ölümünün ona suçsuz olduğu halde acı çekmesinden kaynaklı bitmek bilmez bir ilgi sağlamış olmasıdır. Düşünce tarzı bir yandan şimdiye ait olan, bir yandan da Felsefenin kendini salıvermesi gerektiğine inanan ve dolayısıyla da onda bir içeriğe erişememeyi başarmış olan Cicero (Tusc. Quaest. C. 4), Sokrates'in en başta gelen özelliğini Felsefeyi göklerden yere, insanların evlerine ve gündelik yaşamına ya da, Diogenes Laertios'un deyimiyle (II. 21), "pazar yerine" indirmiş olması olarak (o dönemden itibaren sıklıkla söylenen bir şey) gördüğünden Sokrates'le iftihar etmiştir. Bunlar sadece söylenenden ibarettir. Sanki en iyi ve en gerçek Felsefe, insanların tüm tasarımlarına uygun düşen ve içinde dostların ve vefalıların göklerin derinliklerine veya daha ziyade bilincin derinliklerine nüfuz etmeksizin dürüstlük ve yeryüzünde bilinebilecek şeyler hakkında konuştukları bir ev ya da yuva felsefesinden ibaretmiş gibi görünmektedir. Ama bilincin derinliklerine nüfuz etmek, bizzat bu şahısların işaret ettiği üzere, tam da Sokrates'in en başta yapmayı göze aldığı şeydir. Ve onun pratik felsefede iç düşünceye inebilmek için geçmiş Felsefeye dair tüm spekülasyonlar üzerine düşünme gibi bir mecburiyeti de yoktu. Bu onun ilkesine dair genel bir fikir vermektedir.

Bu dikkate değer fenomeni daha yakından incelememiz ve işe Sokrates'in yaşam öyküsüyle başlamamız gerekiyor. Bununla birlikte, bu da onun Felsefeye yönelik ilgisiyle iç içe geçmiştir ve yaşamındaki olaylar onun ilkeleriyle ilgilidir. İlk olarak, sadece hayatının ilk dönemini ele almalıyız. Doğumu 77. Olimpiyat'ın dördüncü yılında (m.ö. 469) gerçekleşen Sokrates, bir heykeltıraş olan Sophroniskos ile bir ebe olan Fenarete'nin oğluydu. Babası onu heykeltıraşlık için yetiştirmişti ve Sokrates'in bu sanatta beceri kazandığı ve Akropolis'te bulunan örtülü zarafetler heykellerinin ona atfedildiği söylenir. Fakat sanatı onu tatmin etmemiş, ona büyük bir Felsefe arzusu ve bilimsel araştırma sevgisi hâkim olmuştur. Sanatını sadece asgari geçim için gereken parayı elde etmek ve kendini bilimleri incelemeye adayabilmek için sürdürdü; Sokrates'in tüm sanatlardaki ustalardan aldığı eğitimin masraflarını bir Atinalı olan Kriton'un karşılamış olduğu an-

latılır. Sanatını icra ettiği sıralarda ve özellikle de onu tümüyle bıraktıktan sonra, eline geçtiği ölçüde antik filozofların eserlerini okumuştur. Anaksagoras'ın ve o Atina'dan sürüldükten sonra da –Sokrates bu dönemde otuzyedi yaşındaydı– Anaksagoras'ın ardılı olarak görülen Arkhelaos'un ve ayrıca başka bilimlerde ün kazanmış Sofistlerin derslerine katılmışlığı da vardı. Bunlar arasından, Ksenophanes'e göre (Memorab. 11. c. 1. & 21, 34) onun muhabbetle bahsettiği, ünlü bir hitabet öğretmeni olan Prodikos'u ve başka müzik, şiir, vb. öğretmenlerini dinlemiştir. Ona, o dönem elzem olan her şeyde eğitim almış, tüm yönleriyle kültürlü bir insan olarak saygı duyuluyordu.[32]

Sokrates'in yaşamının başka bir özelliği ise Atinalı bir yurttaş olarak kendisine dayanan ülkesini koruma ödevini yerine getirmiş olmasıydı. Bu sebeple, yaşamı sırasında meydana gelen Peloponnesos savaşında üç sefere katılmıştır. Peloponnesos savaşı, Grek yaşamının çözülüşüne bir hazırlık olarak bu çözülüşün nedeni olmuştur; politik açıdan ortaya çıkan şeyi de Sokrates düşünen bilinçte gerçekleştirmiştir. O bu seferlerde sadece cesur bir savaşçı şöhretini değil, aynı zamanda, her şeyden daha iyisini, başka yurttaşların yaşamlarını kurtarmış olma onurunu da kazanmıştır. İlkinde, Trakya'daki bezdirici Potidea kuşatmasında bulunmuştu. Alkibiades burada şimdiden ona bağlanmıştır ve, Platon'a göre (ss. 219-222, Steph.; ss. 461-466, Bekk.) *Şölen*'de Sokrates'e dingin bir zihin ve sağlıklı bir bedenle tüm sıkıntıya, açlığa ve susuzluğa, sıcağa ve soğuğa dayanabildiği için bir kaside okur. Sokrates bu seferde dövüşürken, Alkibiades'i düşman ortasında yaralı halde görmüş, onu kaldırıp yürümeye zorlamış ve hem onu hem de silahlarını kurtarmıştır. Komutanlar onu en cesurların ödülü olan bir çelenkle ödüllendirmiş, fakat Sokrates bunu almayarak onun Alkibiades'e verilmesi gerektiğini öne sürmüştür. Bu sefer sırasında, bir keresinde derin bir meditasyona dalıp sabah güneşi onu trans halinden –sıklıkla bulunduğu söylenen bir durum– uyandırana dek tüm gün boyunca aynı yerde kıpırdamadan durmuş olduğu söylenir. Bu, içinde Sokrates'in duyusal bilince tamamen kapalı hale geldiği, manyetik uyurgezerlikle bir ilişkisi olabilecek kataleptik bir durumdu. Sokrates'te işleyen zihnin ne

[32] Diog. Laert. II. 44 (*karş.* Menag. ad h. 1); 18-20, 22.

kadar derin olduğunun kanıtını, dışsal tezahür içinde, içsel soyut kendi'nin bu şekilde bireyin somut bedensel varoluşundan fiziksel olarak kurtarılmasında görüyoruz. Onda, antropolojik bir şekilde ilkin onda varolan ve sonra da sıradan bir şey haline gelen bilincin içselliğini en belirgin şekliyle buluyoruz. Diğer savaşını ise Delium'daki Boötya'da, Atinalıların sahip olduğu, denizden uzak olmayan ve önemli olmasa da talihsiz bir çarpışma yaşadıkları bir kalede yapmıştır. Burada Sokrates başka bir gözdesini, Ksenophanes'i kurtarmıştır. Ksenophanes'i ön saflarda, atını kaybettikten sonra yerde yaralı halde yatarken görmüş. Sokrates onu omzuna alıp taşımış, aynı zamanda peşine düşen düşmanlara karşı kendini son derece büyük bir sakinlik ve soğukkanlılıkla savunmuş. Son olarak, son seferini Strymonian Koyu üzerinde, Edonis'teki Amfipolis'te gerçekleştirmiştir.[33]

Sokrates ayrıca değişik kamu hizmetleriyle de meşgul olmuştur. Atina'nın o ana dek varolan demokratik anayasasının, artık her yere büyük ölçüde işlerin başına kendilerinin geçmesini sağlayan aristokratik ve hatta despotik bir yönetim getiren Lakedaimonyalılarca ortadan kaldırıldığı dönemde, temsil organı olarak halkın yerini almış olan konsül için seçilmişti. Burada o, önceleri halkın iradesine karşı olduğu gibi otuz tiranın iradesine karşı da doğru bildiklerinden hiç geri adım atmamasıyla sivrilmişti. Zira Arginusae savaşında amiral olarak görev yapan on komutanı, her ne kadar fethetmeyi başarsalar da fırtına yüzünden cesetleri dışarı sürükleyip kıyıya gömmedikleri ve kupa dikmeyi savsadıkları için, yani aslında yerlerinde durmadıkları ve bu yüzden de yenilmiş gibi göründükleri için ölüme mahkûm eden yargıç kürsüsünde bulunmuştu. Yöneticilere değil de esasında halka karşı olduğunu ilan ederek bir tek Sokrates bu karara katılmamıştı.[34] Bugünlerde ise halka karşı herhangi bir şey söyleyen kişinin başına gelmeyen kalmaz. "Halk üstün zekâya sahiptir, her şeyi anlar ve yalnızca en faziletli niyetlere sahiptir." Yöneticilere, hükümetlere, bakanlara gelince, apaçık ortadadır ki, "onlar hiçbir şeyden anlamazlar ve sadece kötü olanı arzulayıp ortaya koyarlar."

---

[33] Diog. Laert. II. 22, 23; Plat. Apol. Socr. S. 28 (s. 113).

[34] Diog. Laert. II. 24; Xenoph. Memorab. I. c. 1, 18; Plat. Apol. Socrat. s. 32 (ss. 120-122); Epist. VII. ss. 324, 325 (s. 429).

Devlet işlerini kendine iş edinmeden veya kamu işlerinin başına geçmeye çalışmadan sadece sıradan yurttaşlık tanımına göre davrandığı Devletle olan bu daha çok rastlantısal ilişkilerinin yanında, Sokrates'in yaşamının gerçek işi, yoluna çıkan herkesle ahlak felsefesini tartışmaktı. Reel varoluşun bir evrensel olarak bilinçte olduğunu öne süren felsefesi henüz layıkıyla bir spekülatif felsefe olmayıp bireysel kalmıştır; fakat felsefesinin amacı, felsefenin evrensel bir anlama sahip olması gerektiğiydi. Bundan dolayı, Sokrates'in özel bir yurttaşın yaşamını süsleyen tam bir erdemler listesi olarak resmedilen bireysel varlığından, baştan aşağı asil karakterinden söz etmek zorundayız; bu erdemlerin kuşkusuz ona ait olduğunu ve iradesi yoluyla bunları kendisi için alışkanlık haline getirdiğini görmek gerekir. Belirtilmelidir ki, bu nitelikler antiklerde genel olarak daha çok erdem karakterindedir, çünkü antiklerde sıradan ahlakta, evrenselin formu olarak bireyselliğe serbest bir alan tanınıyordu, öyle ki erdemler daha çok bireysel iradenin eylemleri olarak ve dolayısıyla da kişisel nitelikler olarak görülüyordu; bizdeyse, bunlar birey açısından değerli bir şey olarak veya bu birim olarak onun kendisinden kaynaklanıyor gibi pek görülmez. Bunları ödev olarak varolan bir şey gibi düşünmeye çok fazla alışmışızdır, çünkü bizim evrensele dair daha tam bir bilincimiz bulunuyor ve arı bireyi, kişisel iç bilinci reel varoluş ve ödev olarak görürüz. Bizde erdemler, bundan dolayı, ya mizacımızda ve doğamızda bulunan öğelerdir ya da evrenselin ve zorunlu olanın formuna sahiptir; fakat Sokrates'te bunlar, sıradan ahlak veya doğal ya da zorunlu bir şey formunu değil, bağımsız bir belirlenim formunu taşırlar. Sokrates'in dış görünüşünün doğal olarak aşağı ve öfke uyandıran niteliklere işaret ettiği iyi bilinmektedir ki, kendisinin söylediğine göre, o bunları boyunduruk altına almıştır.

Sokrates hemşehrileri arasında yaşamıştır ve o dönemlerde sık sık gördüğümüz türden, baştan sona tutarlı, büyük estetik karakterlerden biri olarak durur önümüzde –kendisini kusursuzluğun zirvesine taşımış eksiksiz bir klasik sanat eserini anımsatır. Bu tür bireyler oluşturulmaz, tersine onlar kendilerini oldukları şey yaparlar; olmak istedikleri şey olmuşlardır ve buna da sadıktırlar. Gerçek bir sanat eserindeki ayırt edici nokta, bir fikrin ortaya konması, her özelliğinin bu fikirle

belirlendiği bir karakterin sunulmasıdır ve böyle olduğu zaman, sanat eseri bir yandan canlı, bir yandan da güzeldir, çünkü en yüksek güzellik, bireyselliğin tüm yanlarının içsel bir ilke uyarınca en eksiksiz gerçekleştirilmesidir. Her dönemin büyük insanlarında da bu tür sanat eserleri görülmektedir. Bir devlet adamı olarak en estetik birey Perikles'tir ve Sophokles, Thukydidis, Sokrates, vb., onun etrafındaki yıldızlar gibi, bireyselliklerini kendilerine ait bir varoluş –tüm varlıklarını düzenleyen ve varoluşlarının bütününü kateden bir ilke haline gelmiş bir karakter– haline getirmişlerdir. Perikles yalnızca bir devlet adamı olma ereğiyle yaşadı. Plutarkhos (Pericle, c. 5, 7), kendisini Devlet işlerine adadığı andan itibaren onun hiç gülmediğini ve asla bir şölene katılmadığını söyler. Bu şekilde Sokrates de sanatı yoluyla ve özbilinçli iradenin gücü yoluyla kendisini bu tikel birey haline getirmiş ve yaşamının işi için yetenek kazanmıştır. İlkesi aracılığıyla o, din, bilim ve adalet ile ilgili olarak günümüze dek sürmüş olan geniş kapsamlı bir etkiye ulaşmıştır, zira içsel kanaat cini onun döneminden itibaren asli olması gereken bir temel haline gelmiştir. İşte bu ilke onun estetik karakterinden kaynaklandığı içindir ki, Tennemann'ın şu yakınması tamamen yersizdir (Cilt II. s. 26): "Onun ne olduğunu biliyor olsak da nasıl böyle olduğunu bilmiyoruz."

Sokrates ahlaksal erdemlerin –bilgeliğin, sağgörünün, ılımlılığın, ölçülülüğün, adaletin, cesaretin, dik duruşun, tiranlar ve halk karşısında sağlam bir doğruluk duygusunun– huzurlu, dindar bir örneğiydi; açgözlülük ve despotluktan da o denli uzaktı. Paraya karşı ilgisizliği onun kendi belirleniminden kaynaklanıyordu, çünkü dönemin âdeti olduğu üzere gençleri eğiterek diğer öğretmenler gibi para kazanabilirdi. Öte yandan, bu kazanç tamamıyla bir tercih meselesi olup bizde olduğu gibi kabul gören bir şey değildi, öyle ki hiçbir şey almamak bizde bir âdeti yarıp geçmek anlamına gelir, dolayısıyla da kendini belli etmeyi istiyor görüntüsü sunar ve övülmekten ziyade ayıplanır. Zira bu henüz bir Devlet işi değildi; ücretli okullar ilk defa Roma imparatorları döneminde var oldu. Sokrates'in yaşamındaki bu ölçülülük keza bilinçli bilgiden kaynaklanan bir güçtü, ama bu devrolunacak bir ilke olmayıp, kendini koşullara uygun olarak düzenlemektir. O arkadaşlık açısından iyi biriydi. Şarap karşısındaki ağırbaşlılığı, Platon'un *Sempozyum*'un-

da, Sokrates'in erdem dediği şeyin ne olduğunu gördüğümüz oldukça karakteristik bir sahnede, son derece iyi bir şekilde resmedilmektedir. Orada, Agathon'un önceki günkü oyunlarda tragedyasıyla kazanmış olduğu başarının şerefine düzenlediği bir ziyafette, Alkibiades artık ayık değilmiş gibi görünür. Gruptakiler ziyafette ilk gün içkiyi fazla kaçırmış olduklarından, aralarında Sokrates'in de bulunduğu misafirler o akşam, Grek yemek âdetinin tersine, az içme kararı alırlar. Kendisini aza kanaat getiren kişiler arasında bulan ve kafasına göre kimseyi göremeyen Alkibiades kendisini ziyafetin başı yapar ve diğerlerini de kendisinin ulaşmış olduğu duruma getirmek için kadeh kaldırır; fakat Sokrates'e hiçbir şey yapamadığını, çünkü ne kadar içerse içsin onun hep aynı kaldığını söyler. Ardından Platon şölende olanları anlatan kişiye, başkaları gibi onun da sonunda sedirde uyuyakaldığını ve sabahleyin uyandığında, elinde fincanıyla Sokrates'in Aristophanes ve Agathon ile hâlâ komedya ve tragedya üzerine ve aynı kişinin hem komedya hem de tragedya yazıp yazamayacağı üzerine konuştuğunu ve sonra da sanki hiçbir şey olmamış gibi, her zamanki gibi halka açık yerlere, Lykeion'a gidip, âdet olduğu üzere, tüm gün boyunca dolaştığını söyletir.[35] Bu ne olası en az eğlencenin söz konusu olduğu bir ölçülülük, ne amaçsız bir kanaatkârlık, ne de kendini cezalandırmadır, bedenin taşkınlığında bile kendine hâkim olmaya son vermeyen, bilince ait bir güçtür. Görülüyor ki, Sokrates'i baştan sona ahlaksal erdemler teranesi şeklinde düşünmemek gerekmektedir.

Sokrates'in başkalarına yönelik davranışları adil, doğru, açık, kabalıktan uzak ve saygın olmaktan ibaret değildir, aynı zamanda onda en eksiksiz Attika kentliliğinin bir örneğini de görüyoruz; yani o olası en serbest ilişkiler içinde hareket etmektedir, hep aklı başında bir diyaloğa isteklidir. Diyalog içsel bir evrenselliğe sahip olduğundan, aynı zamanda bireysel olanla da daima canlı bir ilişki içindedir ve işlediği konuda etkisi olur. Konuşma, başkalarıyla ilişkisinde nüktedanlığına asla kişisel bir şey katmayan ve hoşa gitmeyen tüm şeyleri bir yana bırakan son derece yüksek kültürlü bir insanın konuşmasıdır. Bu nedenle, Ksenophanes'in, ama özellikle de Platon'un Sokratik Diyalogları bu ince toplumsal kültürün en yüksek modeline aittir.

---

[35] Plat. Convivium, ss. 212, 176, 213, 214, 223 (ss. 447, 376-378, 449, 450, 468, 469).

Sokrates'in felsefesi, şimdi ve buradaki varoluştan düşüncenin özgür, arı bölgelerine bir geri çekiliş olmayıp onun yaşamıyla birleşmiş olduğu için bir sisteme ilerlemez; onun edimsel ilişkilerden bir geri çekilişe işaret ediyor gibi görünen –ki, Platon'a böyle görünmüştür– felsefe yapma tarzı tam da bu bakımdan kendisine sıradan yaşamla olan bu içsel bağıntıyı vermektedir. Zira daha özel olarak onun işi felsefi öğretisiydi ya da daha ziyade herkesle felsefi toplumsal konuşmasıydı (çünkü, doğrusunu söylemek gerekirse, bu bir öğreti değildi); ve bu da günün büyük bölümünün belli bir iş yapmadan, pazarda oyalanarak veya halka açık Lykeion'a gidip gelerek ve kısmen ve esas olarak da birileriyle konuşarak geçtiği sıradan Atina yaşamını andırıyordu. Bu konuşma türü, şimdi özgür bir yurttaş tarafından –aynı şekilde özgür bir cumhuriyet ve özgür bir imparatorluk yurttaşı tarafından– yapılan çoğu işin özgür insanlara layık sayılmadığı için köleler tarafından yerine getirildiği Atina'nın yaşam tarzında mümkündü sadece. Özgür bir yurttaş Atina'da kuşkusuz bir zanaatkâr olabilirdi, ama tıpkı şimdi ustanın çıraklara sahip olması gibi onun da bu işi yapan köleleri vardı. Günümüzde böyle hareketli bir yaşam tarzı bizim âdetlerimize uymazdı. Şimdi, Sokrates böyle aylak aylak dolaşıp sürekli bu etik sorunları tartışarak yaşıyordu.[36] Bu nedenle onun yaptığı şey ona doğal gelen bir şeydi ve buna genel olarak ahlak dersi vermek denebilir; ama bunun doğası ve yöntemi vaaz verme, tembihleme veya öğreti değildi, yavan bir ahlaklılıktan ibaret değildi. Zira bu türden bir şey karşılıklı, özgür ve rasyonel bir ilişki olmadığı için, Atinalılar arasında ve Attika kentliliğinde yer bulamazdı. Fakat Sokrates, karakterleri ne kadar farklı olursa olsun tüm insanlarla, tüm bu Attika kentliliğiyle, kendi payına haddini aşmadan, başkalarına talimat vermeden veya onları yönetmeyi istemeden, hatta onların tam özgürlük hakkını öne sürüp bunu onurlandırarak, kaba saba olan her şeyin yok edilmesine yol açan bir diyalog içine giriyordu.

1. Bu karşılıklı konuşmada, Sokrates'in felsefesinin yanı sıra, doğası gereği diyalektik olması gereken Sokratesçi yöntem diye bilinen şey de bulunmaktadır ve içeriği ele almadan önce bunun hakkında

[36] Xenoph. Memorab. I. c. 1, 10.

konuşmalıyız. Sokrates'in tarzı yapay değildir; buna karşılık modernlerin diyalogları ise hiçbir içsel sebep onların formunu gerekçelendirmediği için zorunlu olarak sıkıcı ve usandırıcıdır. Hâlbuki Sokrates'in felsefesi bizzat yöntemin içine geçmiştir ki ona bu noktadan itibaren yöntem denemez, çünkü Sokrates'e özgü olan ahlak dersi vermeyle tamamen örtüşen bir biçim söz konusudur. Zira başlıca içerik, iyiyi mutlak olarak ve özellikle de eylemlerle ilişkisi içinde bilmektir. Sokrates bu bakış açısına son derece yüksek bir yer verir; hem kendisi evrenselin doğada, zihinde, vb. temaşasını gerektiren bilimleri bir tarafa bırakır hem de başkalarını aynını yapmaya davet eder.[37] O nedenle, felsefesinin içerik bakımından bütünüyle pratik bir yöne sahip olduğu söylenebilir; keza bu felsefe için özsel olan Sokratesçi yöntemin ayırt edici yanı da ya şans eseri kendiliğinden tasarlanabilecek ya da Sokrates'in sebep olduğu bir vesileyle kişiyi ilkin ödevi üzerine refleksiyona iten sistemdi. Gençlerle ve yaşlılarla, Sofistlerle, devlet adamlarıyla ve her türden yurttaşla olduğu gibi, terzilerin ve ayakkabıcıların işyerlerine gidip onlarla diyalog içine girerek, konu olarak ilk önce onların ilgilendiği şeyi –ister evle ilgili şeyler, çocukların eğitimi olsun, ister bilgi veya hakikat ile ilgili şeyler olsun– alıyordu. Ardından onları belli bir durumdan evrenseli ve mutlak değere sahip hakikatleri ve güzellikleri düşünmeye götürüyordu, çünkü her durumda kesin doğru olanın inanç ve bilincini bireyin kendi düşüncelerinden türetiyordu. Bu yöntemin temelde iki yönü bulunmaktadır: Birincisi, somut durumdan evrenselin geliştirilmesi ve örtük olarak her bilinçte varolan kavramın sergilenişi[38] ve ikincisi, sağlam bir şekilde kurulu olanın ve, bilinçte dolaysız olarak alındığında, duyusal tasarımın ve düşüncenin evrensel belirlenimlerinin çözülüşü ve bunlarla somut olan arasında karışıklığa yol açılması.

a. Sokrates'in yöntemine dair bu genel açıklamadan daha yakın bir bakışa geçecek olursak; onun etkisi en başta, insanlardaki inanç sarsılmaya başladıktan ve olanı kendilerinde aramaya yönlendirildikten sonra, sahip oldukları önvarsayımlara yönelik bir tereddüt uyandır-

---

[37] Xenoph. Memorab. I. c. 1, 11-16; Aristot. Metaph. I. 6.

[38] Aristot. Metaph. XIII. 4.

maktır. Şimdi, ister Sofistlerin tarzını gözden düşürmeyi istediği için olsun, ister yanına çektiği gençlerde bilgi ve bağımsız düşünce arzusu uyandırma isteği taşısın, Sokrates işe kuşkusuz onların gerçek saydığı sıradan tasarımları benimseyerek başlıyordu. Bununla birlikte, başkalarının bu tasarımları ifade etmesini sağlamak için kendisini bu konularda cehalet içindeymiş gibi sunar ve görünüşte bir saflıkla, sanki onu bilgilendireceklermiş gibi dinleyicilerine sorular sorar, hâlbuki gerçekte onları konuşturmak istemektedir. Ünlü Sokratesçi ironi bu olup, Sokrates durumunda, iki kişi arasındaki konuşmayı sürdürmenin tikel bir tarzıdır ve dolayısıyla da yalnızca öznel bir diyalektik formudur, çünkü gerçek diyalektik şeylerin sebepleriyle ilgilenir. Sokrates'in yol açmak istediği etki, başka insanlar kendi ilkelerini ortaya koyduğunda, her bir belli önermeden, sonuç olarak, önermenin ifade ettiği şeyin doğrudan karşıtını çıkarsamak ya da karşıtın, onların ifadelerine karşı doğrudan öne sürülmeksizin, onların kendi iç bilinçlerinden çıkarsanmasına olanak sağlamaktır. Karşıtı bazı zamanlarda ise somut bir durumdan türetmekteydi. Ama bu karşıt da insanlar tarafından başkası kadar sağlam bir şekilde savunulduğundan, o bunun ardından onların kendileriyle çeliştiğini göstermeye geçiyordu. Öyleyse Sokrates arkadaşlık ettiği kişilere hiçbir şey bilmediklerini bilmeyi öğretmiştir; hatta dahası o bizzat hiçbir şey bilmediğini ve bu yüzden de hiçbir şey öğretmediğini söylemiştir. Gerçekten de Sokrates'in hiçbir şey bilmediği söylenebilir, çünkü sistematik bir felsefe inşasına ulaşmamıştır. O bunun bilincindeydi ve amacı da bir bilim falan kurmak değildi.

Bir taraftan, bu ironi sahte gibi görünmektedir. Ama evrensel bir ilgiye sahip olan nesnelerle ilgilendiğimizde ve şu veya bu kişiyle bu konuları konuştuğumuzda, her zaman birinin nesne tasarımını ötekinin anlamaması durumu söz konusu olur. Zira her bireyin ortak bir bilgiyi ne için önvarsaydığı konusunda belli nihai sözcükleri bulunur. Ama eğer gerçekten bir anlaşmaya varacaksak, araştırılması gereken şeyin bu önvarsayımlar olduğunu görürüz. Örneğin, son zamanlarda inanç ile bilgi mevcut entelektüel ilgi konuları olarak tartışıldığında, herkes aklın, vb. ne olduğunu oldukça iyi biliyormuş gibi durur ve herkesin zaten bildiği varsayıldığı için buna dair bir açıklama istemek görgüsüzlük olarak görülür. Oldukça ünlü bir papaz on yıl önce akıl

üzerine doksan tez yayınlamıştı, fakat bunlar çok ilginç sorular içerse de çokça tartışılmalarına rağmen hiçbir sonuca yol açmadı, çünkü bir kişinin önesürümleri imanın bakış açısından, diğer kişininki ise aklın bakış açısından ileri geliyor ve her biri de diğerinin ne demek istediğini bilmeksizin bir karşıtlık durumunda kalıyordu. Öyleyse anlamayı mümkün kılacak şey tam da, gerçekte anlaşılmamasına karşın anlaşıldığını düşündüğümüz şeyin açıklanmasıdır. Eğer iman ile bilgi daha başta birbirinden ayrıysa, ortak öğe bunların kavramsal belirlenimlerinin bu bildirilişi yoluyla hemencecik ortaya çıkacaktır; buna benzer sorunlar ve yarattıkları zahmetler ilk defa bu şekilde verimli olur; aksi takdirde insanlar herhangi bir ilerleme kaydetmeksizin şu ve bu şekilde yıllarca gevezelik edebilirler. Zira eğer aklın, inancın ne olduğunu bildiğimi söylüyorsam bunlar tamamen soyut fikirlerden ibarettir; somutlaşmaları için açıklanmaları ve gerçekte ne olduklarının bilinmediğinin anlaşılması gerekir. Sokrates'in ironisi soyut fikirlerin nasıl somutlaştırılacağını ve gelişimlerinin sağlanacağını gösterme konusunda bu önemli özelliğe sahiptir, çünkü Kavramın bilince getirilmesi yalnızca buna dayanır.

Yakın zamanlarda, tüm diyalektik gibi dolaysız olarak alınan şeyi ancak ona içkin olan çözülüşü meydana çıkarmak üzere güçlendiren Sokratesçi ironi hakkında çokça şey söylenmiştir; buna dünyanın evrensel ironisi diyebiliriz. Fakat insanlar Sokrates'in bu ironisini evrensel bir ilkeye genişleterek bambaşka bir şeye çevirmeye çalışmışlardır; bunun zihnin en yüksek tutumu olduğu söylenmiş ve en tanrısal şey gibi sunulmuştur. "Yaşamda olduğu gibi İdea'da da tüm güzelliğe duyulan en ateşli aşk Sokrates'in sözlerine içsel, sırrına akıl ermez yaşamla ilham verir" diyerek bu fikri ilk Friedrich von Schlegel ortaya atmış ve Ast* da bunu yinelemiştir. Şimdi, bu yaşamın ironi olduğu söylenmektedir! Fakat bu ironi Fichteci felsefeden kaynaklanmakta olup, son zamanlardaki tasarımların kavranışındaki özsel bir noktayı oluşturmaktadır. Öznel bilinç her şeyden bağımsız olduğunu ileri sürdüğü zaman şunu söyler: "Tüm hak, ahlak, iyi, vb. belirlenimlerini eğitimli düşüncelerimle ben ortadan kaldırıyorum, çünkü açıktır ki

* Georg Anton Friedrich Ast (1778-1841); özellikle Platon'un diyalogları üzerine çalışmalarıyla bilinen Alman filozof ve filolog.

ben onların efendisiyim ve herhangi bir şey bana iyi gibi görünüyorsa onu kolaylıkla yıkabileceğimi, çünkü şeylerin ancak şimdi hoşuma gittikleri ölçüde benim için gerçek olduklarını biliyorum." Bu ironi öyleyse her şeyi hafife almaktan ibarettir ve tüm şeyleri görüntüye dönüştürebilir: Bu öznellik açısından artık hiçbir şey ciddi değildir, çünkü sahip olduğu herhangi bir ciddiyet hemen gene şakalarla dağılmış olur ve tüm asil veya tanrısal hakikat yitip gitmekte veya tamamen önemsizleşmektedir. Ama Grek şenliği, Homeros'un şiirlerinde nefes alıp verdiği şekliyle, ironiktir, çünkü Eros Zeus ve Mars'ın gücüyle dalgasını geçer; topallayan Vulcan tanrılara şarap servisi yapar ve ölümsüz tanrıların dizginsiz kahkahalarını üstüne çeker. Juno, Diana'nın kulaklarını yumruklar. Öyleyse en iyisini kendileri tüketen antiklerin kurbanlarında da ironi vardır; gülmenin acısında, gözyaşlarına geçen en büyük neşede, Mepistopheles'in küçümseyici kahkahasında ve bir uçtan başka bir uca –en iyiden en kötüye– her geçişte. Pazar sabahı derin tevazuyla, en köklü nedamet ve kendini alçaltmayla, pişmanlık içinde göğsüne vura vura; akşam ise patlayıncaya kadar yiyip içerek, bir hazdan bir hazza koşarak, böylelikle de bu türden herhangi bir bağımlılıktan bağımsız olduğunu yeniden öne sürmeye olanak tanıyarak geçirilebilir. Aynı doğayı taşıyan riyakârlık da en gerçek ironidir. Sokrates ile Platon, yanlış bir şekilde, "en iç ve en derin yaşam" olduğu söylenen bu ironinin yaratıcıları olarak belirtilmişlerdir, hâlbuki onlar öznellik öğesine sahipti; bizim zamanımızda ise bu ironiyi hayata geçirmemize izin verilmez. Ast'ın "en iç, en derin yaşam"ı öznel ve keyfî iradeden ibarettir, her şeyden yüce olduğunu bilen içsel tanrısallıktır. Tanrısal olanın tamamıyla olumsuz bir tutum, içinde bir tek benim beyhudeliğimin kalmaya devam ettiği her şeyin beyhudeliği algısı olduğu söylenir. Her şeyin geçersiz olduğu bilincini nihai hâle getirmek gerçekten de yaşamın derinliğine işaret edebilir, ama Aristophanes'in komedyalarından da görülebileceği gibi bu boşluğun derinliğinden ibarettir. Sokrates'in ironisinin bizim zamanımızdaki bu ironiyle alakası yoktur; Platon'da da olduğu gibi, onun sınırlı bir anlamı vardır. Sokrates'in benimsediği ironiye bir konuşma tarzı, hoş bir buluşma denebilir; onda fikir sanki bir şakadan başka bir şey değilmiş gibi hiçbir hicivli kahkaha veya hile bulunmaz. Fakat Sokrates'in tra-

jik ironisi, öznel refleksiyon ile varolduğu şekliyle ahlak arasındaki karşıtlıktır, Sokrates'in bu ahlakın üzerinde durduğunun bir bilinci değil, insanları düşünce yoluyla gerçek iyiye ve evrensel İdea'ya yöneltme gibi doğal bir amaçtır.

b. Şimdi, ikinci öğe Sokrates'in ebelik olarak adlandırmış olduğu şeydir –ona annesinden gelen bir sanat.[39] Bu, bireyin bilincinde şimdiden içerilen düşünce dünyasına verilen destektir –somut, yansımamış bilinçten hareketle somutun evrenselini ya da evrensel olarak koyulmuş olandan hareketle hâlihazırda onun içerisinde bulunan karşıtı göstermek. Sokrates bundan dolayı sorgulayıcı bir tutum takınmaktadır ve bu yüzden bu sorgulama ve yanıtlama türüne Sokratesçi yöntem denmiştir; ama bu yöntemde sorularda ve yanıtlarda verilebilecek olandan fazlası bulunur. Zira yanıt bazen sorunun amaçladığı şeyden tamamen farklı gibi görünür, oysa yayınlanmış olan diyaloglarda yanıtlar tümüyle yazarın kontrolü altındadır; gel gör ki gerçek yaşamda insanların kendilerine burada söylettirileceği türden bir yanıt vermeye hazır olduğunu söylemek tamamen başka bir şeydir. Sokrates'e yanıt verenlere uysal gençler denebilir, çünkü sorulara doğrudan doğruya cevap verirler ve bu sorular da öyle oluşturulmuşlardır ki, cevabı kolaylaştırıp herhangi bir özgünlüğü ondan dışlarlar. Platon ile Ksenophanes'in tasarladığı şekliyle Sokratesçi yöntemde gördüğümüz bu estetik tarza, biz soruyu soranın sorusuna bu aynı ilişki içinde yanıt vermeyiz diye itiraz edilmektedir; hâlbuki Sokrates'te, soruyu soranın benimsediği ilişkiye yanıtta saygı gösterilmektedir. Başka bir bakış açısını ortaya koyacak diğer yol ise hiç şüphe yok ki canlandırılmış bir konuşmanın tinindedir, ama bu tür bir öykünme başlıca meselenin elden bırakılmadığı bu Sokratesçi yöntemden dışlanmaktadır. Güçlüklerle karşılaşıyor gibi göründüğümüz zamanlardaki dogmatizmin, kendini öne sürmenin, yarı yolda bırakmanın tini ve bu güçlüklerden mizah yoluyla veya bir kenara bırakarak kurtulma –tüm bu tutum ve yöntemler burada dışarıda bırakılmaktadır; bunlar görgülülüğe sığmadığı gibi, Sokrates'in diyaloglarında da yerleri yoktur. Bundan dolayı, bu diyaloglarda soru sorulan kişilerin tam onikiden vurarak yanıtlamalarına şaşmamak gerekir, buna karşın en iyi modern diyaloglarda daima keyfî bir öğe vardır.

---

[39] Platonis Theaetetus, s. 210 (s. 322).

Bu ayrım yalnızca dışsal ve biçimsel olanla ilgilidir. Ama başlıca nokta ve Sokrates'in iyi ve doğruyu evrensel formda bilince getirmek üzere sorularla işe koyulmasının sebebi, Sokrates'in, yalın bir formda bilincimizde mevcut olandan, arı zorunluluk içinde bununla birleşmiş olan tasarımı ortaya koyarak hareket etmemiş olmasıdır ki, bu bir tümdengelim, bir kanıt ya da genel olarak söylemek gerekirse, tasarımdan çıkan bir sonuç olurdu. Tersine o, üzerine düşünülmeden doğal bilinç içinde bulunan bu somutu veya maddeye gömülmüş evrenselliği öyle bir şekilde çözümlemiştir ki, somutu ayırarak orada içerilen evrenseli, bilince, evrensel olarak getirmiştir. Aynı zamanda bu yöntemin büyük ölçüde, bu bakımdan özel bir becerinin sergilendiği Platon'un diyaloglarında da sürdürüldüğünü görüyoruz. Her insanda evrenselin bilgisini oluşturan da aynı yöntemdir; özbilinçteki bir eğitim, yani aklın gelişimidir. Çocuk, kültürsüz insan, somut tekil fikirler içerisinde yaşar, ama yetişmiş ve kendini eğitmiş insan açısından, o böylelikle düşünen olarak kendisine geri dönmüş olduğu için, refleksiyon evrensel üzerine refleksiyon haline gelir ve kalıcı bir refleksiyonun kurulması söz konusu olur; özgürlük –önceleri somut fikirler içinde hareket etme özgürlüğüdür– de şimdi soyutlamalar içinde ve düşünce içinde hareket etme özgürlüğüdür. Kimi örneklerin verilip usandırıcı bir biçimde ele alındığı, evrenselin bu şekilde tikelden hareketle gelişimini görüyoruz. Soyut olanı tasarlama konusunda eğitilmiş, genç yaştan itibaren evrensel ilkeler içinde eğitim görmüş bizler açısından, bu saygın Sokratesçi yöntem, belagatine rağmen, genellikle yorucu ve bıktırıcı bir şeyler taşır. Somut durumun evrenseli bizim için şimdiden evrensel olarak mevcuttur, çünkü refleksiyonumuz evrensele zaten alışıktır ve başta bir ayrım yapma zahmetine girmemize gerek yoktur; bu yüzden de eğer Sokrates şimdi bilincin önüne soyut olanı getirecek olsaydı, bunu evrensel olarak saptamak için, yineleme yoluyla soyutlamanın öznel kesinliği ortaya çıkabilsin diye, tüm bu örnekleri ileri sürmeye gerek duymazdık.

c. İzlenen bu yöntemin bir sonraki sonucu, bilincin hiçbir zaman aramamış olduğu şeyin kendisinde bulunuyor olması karşısında şaşkınlığa düşebilecek olmasıdır. Eğer örneğin herkesçe bilinen Oluş ideası üzerine düşünürsek, oluşan şeyin olmadığını ve aynı zamanda

da olduğunu görürüz; o, Varlık ile varlık-olmayanın özdeşliğidir ve bu yalın tasarımda bu denli büyük bir ayrımın olması bizi şaşırtabilir.

Ulaşılan sonuç, bir ölçüde, Sokrates'le sohbet edenlerin, konuya ne kadar aşina olduklarını düşünmüş olursa olsunlar, şimdi "bildiğimiz şey kendini çürüttü" sonucuna vardıklarını anlamalarını sağlamak gibi bütünüyle biçimsel ve olumsuz bir sonuçtu. O nedenle Sokrates sorularını, konuşmacıyı başladığı bakış açısına karşıt bir bakış açısına işaret eden kabullerde bulunmaya yaklaştırmak amacıyla sorar. Fikirlerinin bu kabullerle karşı karşıya gelmesinin sonucu olarak çelişkilerin ortaya çıkması Sokrates'in diyaloglarının büyük bölümünün maksadını oluşturur; dolayısıyla bunların temel eğilimi bilgide varolan şaşkınlığı ve kafa karışıklığını göstermekti. Bu yolla Sokrates utandırmaya ve gerçek olduğunu düşündüğümüz şeyin hakikat olmadığı algısını uyandırmaya çalışıyordu ki, bundan bilgi konusunda ağırbaşlı bir çaba gereksiniminin doğması gerekir. Başkalarının yanı sıra Platon *Menon* eserinde böyle örnekler verir (s. 71-80, Steph.; s. 327-346, Bekk). Sokrates'e şu söyletilir: "Tanrılar aşkına, erdemin ne olduğunu söyle bana." Menon değişik ayrımlar yapmaya başlar. "Erkeğin erdemi devlet işlerini idare etmede becerikli olmak ve böylelikle de dostlara yardım edip düşmanlara zarar vermektir; kadının erdemi ise evinin işlerini yönetmektir; diğer erdemler de oğlanlara, genç erkeklere ve yaşlı erkeklere aittir." Sokrates onun sözünü keserek araştırdığı şeyin bu değil, kendinde hepsini kapsayan bizzat erdem olduğunu söyler. Menon "Başkalarına hükmedip yönetmektir" der. Sokrates de oğlanların ve kölelerin erdeminin hükmetmeye dayanmadığı olgusunu gündeme getirir. Menon tüm erdemde ortak olan şeyin ne olduğunu anlatamayacağını söyler. Sokrates de bunun yuvarlaklıkta, karelikte, vb. ortak olan figür ile aynı şey olduğu yanıtını verir. Burada konudan sapma söz konusudur. Menon "Erdem arzulanan iyiyi sağlama alma gücüdür" der. Sokrates insanların bir şeyin kötü olduğunu bildikleri andan itibaren onu artık arzulamadıkları için iyi demek gereksizdir diye lafa karışır; ayrıca iyinin doğru bir yolda edinilmesi de gerekir. Sokrates böyle Menon'un kafasını karıştırır ve o bu fikirlerin yanlış olduğunu görür. Menon şöyle der: "Eskiden seni tanımadan önce senin bizzat kuşku içinde (ἀπορεῖς [aporeis]) olduğunu ve başkalarını

da kuşku içine çektiğini duymuştum ve şimdi beni de büyülüyorsun, o denli ki aklım başımdan gitti (ἀπορίας [aporias]). Esprimi mazur gör ama sen torpido balığına benziyorsun, zira onun kendine yaklaşıp dokunanları sersemletip uyuşturduğu (ναρκᾷν [narkan]) söylenir. Sen de bana bunu yaptın, bedenen ve ruhen uyuşup kaldım ve sana nasıl cevap vereceğimi bilmiyorum, hâlbuki pek çok kişiyle erdem hakkında binlerce kez konuşmuştum ve bana da iyi konuşmuşum gibi gelmişti. Ama şimdi ne diyeceğimi hiç bilmiyorum. Bundan dolayı iyi ki yabancılar arasına yolculuk etmiyorsun, çünkü sihirbaz diye idam edebilirler seni." Sokrates gene "araştırmak" ister. Menon ise şimdi şunları söyler: "Bilmediğini söylediğin şeyi nasıl araştırabilirsin ki? Bilmediğin şeye arzu duyabilir misin? Ve şans eseri onu keşfettiğinde, onu bilmediğini kabul ettiğine göre, aradığın şeyin o olduğunu nereden bileceksin?" Hem Ksenophanes'teki hem de Platon'daki diyalogların bazıları sonuç konusunda bizi doyuma ulaştırmadan bırakarak aynı şekilde sona erer. Platon'un sevgi ve dostluğun insanlara ne sağladığı sorusunu sorduğu *Lysis*'te de böyle olur ve aynı şekilde *Devlet* de adaletin ne olduğunu araştırarak başlamaktadır. Genel olarak söylemek gerekirse, Felsefe refleksiyona yol açmak için bir bilmeceyle başlar; Kavram yoluyla oluşturulmuş hakikate erişmek için her şeyden kuşku duyulmalı, tüm önvarsayımlar bırakılmalıdır.

2. Sokrates'in yöntemi kısaca budur. Olumlu olan, Sokrates'in bilinç içinde geliştirdiği şey, bilgi yoluyla bilinçten hareketle ortaya konduğu ölçüde *iyi*den başka bir şey değildir –Ebedî olan, kendinde ve kendi için evrensel, İdea denen şey, gerçek, tam da erek olduğu ölçüde İyi'dir. Bu bakımdan Sokrates Sofistlerin zıddıdır, çünkü insanın her şeyin ölçüsü olduğu önermesi onlar açısından sadece tikel erekleri kapsamaktadır, oysa Sokrates açısından, özgür düşünce yoluyla ortaya konan evrensel böylece nesnel biçimde ifade edilmektedir. Bununla beraber, Sofistleri suçlamamalıyız, çünkü kendi zamanlarının amaçsızlığı içinde İyi ilkesini keşfedememişlerdi; zira her keşfin bir zamanı vardır ve şimdi kendinde erek olarak başlangıç noktası yapılan İyi'nin keşfi de o zaman daha Sokrates tarafından yapılmamıştı. Şimdi, Sokratesçi felsefenin çoğunu sanki ortaya koymamışız gibi görünüyor, çünkü salt ilkeye bağlı kaldık; ama Sokrates'teki esas nokta

onun bilgisinin ilk kez bu soyutlamaya ulaşmış olmasıdır. Gelgelelim, İyi bundan böyle Anaksagoras'ın νοῦς [nous]'u kadar soyut olmayıp, kendinde kendini belirleyen evrenseldir, kendini gerçekleştirir ve dünyanın ve bireyin ereği olarak gerçekleştirilmesi gerekir. Fakat kendi içinde somut bir ilke olsa da henüz gelişimi içinde sergilenmemektedir ve bu soyut tutum içinde, bunun ötesinde olumlu olan hiçbir şeyin gösterilemediği Sokratesçi duruş noktasındaki eksik olan şeyi buluyoruz.

a. Sokratesçi ilke açısından ilk belirlenim, henüz salt biçimsel de olsa, bilincin gerçek olanı kendisinden hareketle yarattığı ve yaratmak zorunda olduğu gibi büyük bir belirlenimdir. Bu öznel özgürlük ilkesi bizzat Sokrates'in bilinci için öyle canlı bir şekilde mevcuttu ki, o diğer bilimleri boş eğitim ve insanlığa faydasız diye küçümsüyordu; en iyi olanı yapmak için yalnızca kendi ahlaksal doğası ile ilgilenmesi gerekmektedir –tam da Sokrates'e özgü bir tek yanlılık. Bu İyi dini, Sokrates açısından, insanların düşüncelerini yöneltmeleri gereken özsel noktalardan sadece biri değildir: Tersine, bir tek budur. Sokrates'in, bilinçteki bu evrenselin, bu mutlağın her bireyde nasıl bireyin gerçekliği olarak bulunabileceğini gösterdiğini görüyoruz. Burada yasanın, gerçeğin ve iyinin, önceleri bir varolan olarak bulunan şeyin, bilince geri dönüşü söz konusudur. Fakat bu, birey olarak Sokrates'teki tekil bir tesadüfi tezahür değildir, o nedenle Sokrates'i ve tezahürünü kavramak zorundayız. Onun ait olduğu evrensel bilinçte, halkın tininde, reflektif ahlaka doğal bir dönüş görüyoruz ve o, bu değişimin bilinci olarak yukarıda durmaktadır. Dünyanın tini burada değişmeye başlar –sonradan tamamlanışına dek sürdürülen bir değişim. Sokrates'in yanı sıra Atina halkını ve onlardaki Sokrates'i de bu yüksek duruş noktasından değerlendirmek gerekir. Bilincin kendine yansıması burada başlar, reel varoluş bizzat *kendi*nin bilincinin bilgisidir –ya da Tanrı tindir veyahut, gene daha kaba ve daha duyusal formda, Tanrı insan formunu almaktadır. Bu çağ Varlık olarak özün terk edildiği yerde başlar –bu noktaya dek soyut varlık, düşünce olarak Varlık olsa da. Ama en yüksek gelişim halindeki doğal olarak ahlaklı bir halkta, bu çağ kendisini onun yıkımı veya önlenemez çöküşü olarak gösterir. Antiklerde genellikle olduğu üzere, bu halkın ahlakı, bireyin kendi

bireysel bilincine inanması formunda değil de basitçe dolaysız mutlak formunda, İyi'nin bir evrensel olarak mevcut olduğu olgusuna dayanıyordu. Bu, araştırmaya tabi tutulmaksızın, otoriter, mevcut yasadır, fakat aynı zamanda bu ahlaksal bilincin dayandığı enson zemindir. Devletin yasasıdır; tanrıların yasası olarak otoritesi vardır ve bu nedenle bir varolan formuna sahip olan evrensel yazgıdır ve herkesçe böyle tanınır. Ama ahlaksal bilinç bunun edimsel olarak kendinde yasa olup olmadığını sorar. Varolan formuna sahip her şeyden kendi içerisine geri dönmüş olan bu bilinç, tepesinde dikilen yasanın hakikat içinde koyulduğunu anlamaya, bilmeye gerek duyar, yani kendisini orada bilinç olarak bulma isteminde bulunur. Bu şekilde kendine geri dönen Atina halkı bizim için şu şekilde açığa çıkar: Varolan olarak varolan yasalar konusunda bir belirsizlik; doğru olduğu düşünülen şey, en büyük özgürlük konusunda bir şüphe ortaya çıkmıştır. Bu kendine geri dönüş, bundan böyle bu ahlakın salt varoluşu olmayıp, benzer bir içeriğe sahip olan, ama onda tin olarak özgürce hareket eden canlı bilinci olduğu ölçüde, Yunanistan zihninin ulaştığı en yüksek noktayı temsil etmektedir. Lakedaimonyalıların ulaştığını hiç göremediğimiz bir kültürdür bu. Bu en derin ahlak yaşamı, deyim yerindeyse, ahlakın veya Tanrı'nın özgür bir kişisel bilincidir ve bunlardan alınan mutlu bir hazdır. Bilinç ve Varlık burada tam olarak aynı değer ve mertebededir; varolan, bilinçtir; biri diğeri karşısında güçlü değildir. Yasanın otoritesi bilincin boynundaki bir zincir değildir ve tüm realite de aynı şekilde ona hiç engel değildir, çünkü o kendi içinde güvendedir. Ama bu geri dönüş tam da içeriği terk etme ve kendini içeriksiz ve varolan olarak içeriğe karşıt bir şekilde soyut bilinç olarak koyma aşamasındadır. Bu bilinç ve Varlık dengesinden, bilinç bağımsız olarak kendi konumunu sürdürür. Bu ayrılma yönü bağımsız bir tasarımdır, çünkü bağımsızlığını idrak eden bilinç bundan böyle önüne konanı dolaysız olarak kabul etmez, tersine ilkin bunun ona kendini aklamasını ister, yani kendisini orada kavraması gerekir. O yüzden bu geri dönüş bireyin kendini evrenselden yalıtmasıdır, Devlet pahasına kendini gözetmektir; örneğin, bizim için ebedî kutluluk içinde mi olacağım yoksa cezalandırılacak mıyım sorusu söz konusudur, buna karşın felsefi ebediyet zaman açısından şimdide mevcuttur ve bizzat tözsel insandan

başka bir şey değildir. Devlet, tek tek bireylerden oluşuyor olarak, evrensel tinin kesintisiz sürekliliğine dayanan gücünü yitirmiştir, öyle ki bireysel bilinç yasadan başka hiçbir içerik ve realite tanımamaktadır. Ahlak sarsıntıya uğramıştır, çünkü insanın kendi maksimlerini kendisi için yarattığı fikri söz konusudur. Bireyin kendi ahlakını gözetmeye başlamış olduğu olgusu, onun reflektif olarak ahlaklı olduğu anlamına gelir; halk ahlakı ortadan kaybolduğunda reflektif ahlakın ortaya çıktığı görülür. Şimdi, bu zamanlarda Sokrates'in herkesin kendi ahlakını gözetmesi gerektiği fikrini ortaya attığını görüyoruz ve o böylece kendisine dair bilinç ve refleksiyon yoluyla kendi ahlakını gözetmiştir; zira realiteden kaybolmuş olan evrensel tini kendi bilincinde aramıştır. Başkalarına da kendi ahlaklarını gözetmeleri konusunda yardımcı olmuştur, zira onlarda, kendi düşüncelerinde iyiyi ve gerçeği taşıma, yani eylemin ve bilginin gizilliğini taşıma bilincini uyandırmıştır. Bu artık dolaysız olarak orada değildir, tersine tıpkı bir geminin hiçbir şeyin bulunmadığı yerlere giderken su tedarik etmesi gibi sağlanması gerekir. Dolaysız olan daha öte hiçbir otoriteye sahip olmayıp, kendisini düşünce karşısında aklamak zorundadır. Sokrates'in özel niteliklerini ve Felsefedeki yöntemini o nedenle bütünden hareketle kavrıyoruz ve ayrıca kaderini de aynen bu şekilde anlıyoruz.

Bilincin bu geriye kendine yönelişi, –Platon'da oldukça belirgin bir biçimde– insanın erdem de dâhil olmak üzere hiçbir şeyi öğrenemeyeceğini ve bunun da erdemin bilimle alakasının olmaması gibi bir şeyden kaynaklanmadığını öne sürme şeklinde olmaktadır. Zira Sokrates iyinin dışarıdan gelmediğini gösterir; o öğretilemez, ama zihnin doğası içinde ona işaret edilmektedir. Eşdeyişle, insan, balmumuna bir form verilmesi gibi, edilgin bir biçimde dışarıdan verilen bir şeyi alamaz, çünkü her şey insanın zihninde gizil olarak mevcuttur ve o bunu sadece öğreniyor gibi görünmektedir. Kuşkusuz her şey dışarıdan başlar, ama bu yalnızca başlangıçtır; o gerçekte tinin gelişimine yönelik bir itkiden ibarettir. İnsanlar için değer taşıyan her şey, ebedî olan, öz-varoluş bizzat insanda içerilmektedir ve insandan geliştirilmek zorundadır. Öğrenmek burada dışsal olarak belirlenmiş olan şeyin bilgisini almak demektir sadece. Bu dışsal olan gerçekten de deneyim yoluyla gelir, ama oradaki evrensel, düşünceye aittir –öznele

ve kötüye değil, nesnele ve gerçeğe. Öznel ve nesnel karşıtlığında evrensel, olanın nesnel olduğu kadar öznel de olmasıdır; öznel yalnızca bir tikeldir, nesnel de öznel bakımından aynı şekilde bir tikeldir, fakat evrensel her ikisinin de birliğidir. Sokratesçi ilkeye göre, tinin tanıklık etmediği bir şeyin insanlar açısından herhangi bir değeri yoktur. İnsan onda özgürdür, kendinde evindedir ve bu da tinin öznelliğidir. İncil'de nasıl "Etimin eti, kemiğimin kemiği" deniyorsa, benim tarafımdan hakikat ve doğru olarak görülen şey de benim tinimin tinidir. Ama tinin kendisinden türettiği şey, tutkularına, düşkünlüklerine ve keyfî arzularına göre değil de evrensel bir biçimde eyleyen bir tinden geliyor olmalıdır. Kuşkusuz bunlar da "doğanın bize aşıladığı" içerideki bir şeyden gelirler, ama bu sadece doğal bir şekilde bizimdir, çünkü tikele aittir; gerçek düşünce, Kavram, rasyonel olan, onun çok üstündedir. Sokrates olumsalın ve tikelin *iç*inin karşısına düşüncenin evrensel, gerçek *iç*ini koymuştur. İşte Sokrates bu reel bilinci uyandırmıştır, zira sadece her şeyin ölçüsünün insan olduğunu söylemekle kalmaz, her şeyin ölçüsünün düşünen insan olduğunu da söyler. Bunun daha sonra Platon'da, insanın alımlıyor gibi göründüğü şeyin aslında anımsamadan ibaret olduğu şeklinde formüle edildiğini göreceğiz.

İyi'nin ne olduğu sorusuna gelince; Sokrates iyinin belirlenimini sadece, empirik bilimde belirlenimin anlaşıldığı şekliyle, doğal yanın dışlanmasıyla tikellikteki bir belirlenim olarak tanımamıştır; İyi'nin henüz belirlenmemiş olduğunu savunur ve enson belirlilik veya belirleyen ise bizim genel olarak öznellik diyebileceğimiz şeydir. İyi'nin belirlenmesi gerekliliği, esas olarak onun, başta realitenin Varlığına karşıtlık içinde henüz sadece bireyselliğin etkinliğinin eksik olduğu genel bir maksim olduğuna, fakat ikincileyin de atıl olmaya, salt düşünce olmaya bırakılmayıp belirleyen ve edimsel olmasına, dolayısıyla da etkin olmasına işaret eder. Bu da ancak öznellikle, insanın etkinliğiyle mümkündür. İyi'nin belirli bir şey olması daha öte şu anlama gelir ki, bireyler İyi'nin ne olduğunu bilmektedirler; biz bu duruş noktasına reflektif ahlak diyoruz, buna karşılık doğal ahlak ise aynı şeyi bilinçsiz bir şekilde yapar. Bundan dolayı Sokrates için erdem algıdır. Zira Platonik Protagoras'ın en dinsiz, adaletsiz, ölçüsüz ve kültürsüz olan birçok insan (haydutlar çetesi gibi) bulunduğu için yiğitlik dı-

şındaki diğer tüm erdemlerin birbirleriyle ilişkili olduğu önermesine karşı Platon, Sokrates'in tüm erdemler gibi yiğitliğin de bir bilim olduğu, yani korku duyulacak şeyin bilgisi ve doğru hesaplanması olduğu yanıtını vermesini sağlar.[40] Kuşkusuz bununla yiğitliğin ayırt edici nitelikleri açıklanmış olmaz. Doğal olarak ahlaklı ve başı dik insan, konuyu enine boyuna düşünmeden zaten böyledir; bu onun karakteridir ve iyi olan şey onun içerisinde sağlam bir şekilde kök salmıştır. Öte yandan, bilinç söz konusu olduğunda ise benim doğrudan iyiyi isteyip istemediğim sorusu ortaya çıkar. İşte bundan dolayı, bu ahlak bilinci kolaylıkla tehlikeli hale gelebilir ve bireyin, iyiye kendisinin karar verdiğinin bilincinde olmasından ileri gelen iyi olduğu kanısına kapılarak şişinmesine neden olur. 'Ben' öyleyse efendidir, İyi'yi seçen kişidir ve bu bakımdan erdemli bir insan olduğumu bilmemin kibiri söz konusudur. Sokrates'te seçim yapan kişi olarak özne ile iyi arasındaki karşıtlığa ulaşılmaz, çünkü ilgilenilen şey İyi belirleniminden ve öznelliğin onunla bağıntısından ibarettir; seçimde bulunabilen bireysel bir kişi olarak bu öznellik içerideki evrensele karar verir. Burada bir yandan İyi'nin bilgisi söz konusudur, diğer yandan da öznenin iyi olduğu ima edilir, çünkü bu onun karakteridir ve öznenin iyi olması olgusuna da antikler erdem diyorlardı.

Sokrates'in açımladığı erdemin niteliğine yönelik Aristoteles'in eleştirisini (Magna Mor. I.1) böylece anlıyoruz. Şöyle diyor: "Sokrates erdem hakkında Pythagoras'a göre daha iyi konuşmuştur, ama pek haklı sayılmaz, zira erdemi bir bilim (ἐπιστήμας [epistēmas]) haline getirmiştir. Fakat bu mümkün değildir, çünkü tüm bilginin bir temeli (λόγος [logos]) olsa da bu temel sadece düşüncede vardır. O bundan dolayı bütün erdemleri ruhun düşünen (λογιστικῷ [logistikō]) yanına yerleştirir. Sonuçta da ruhun hisseden (ἄλογον [alogon]) yanını, yani eğilim (πᾶθος [pathos]) ve alışkanlıkları (ἦθος [ēthos]) ortadan kaldırmaktadır," ne var ki bunlar da erdeme aittir. "Fakat Platon haklı olarak ruhun düşünen ve hisseden yanları arasında ayrım yapmıştır." Bu iyi bir eleştiridir. Aristoteles'in Sokrates'teki erdemin belirleniminde gözden kaçırdığı şeyin bizim şimdi yürek dediğimiz öznel edimsellik olduğunu görüyoruz. Kuşkusuz erdem tikel ereklere değil, evrensele

[40] Plat. Protag. s. 349 (ss. 224, 225); ss. 360, 361 (ss. 245-247).

uygun belirlenimdir, ama erdemdeki tek öğe algı değildir. Zira algılanan iyinin erdem olabilmesi için sonuçta insanın bütününün, yüreğin ve zihnin, onunla özdeş olması gerekir ve Varlığın ya da genel olarak gerçekleşmenin bu yönüne Aristoteles τὸ ἄλογον [to alogon] der. Eğer iyinin realitesinden evrensel ahlakı anlarsak, algıda tözsellik eksiktir; ama bu realite olarak, bireysel öznel iradenin eğilimini görürsek, o zaman içerik eksiktir. Bu çifte eksiklik, evrensel gelişme açısından eksiklik olduğu ölçüde, bir içerik ve etkinlik eksikliği olarak da görülebilir; ve ikinci durumda, belirleyen etkinlik önümüze ancak evrensele göre olumsuz olarak gelir. Sokrates bu nedenle, erdemi nitelerken, tam da edimsellikte ortadan kaybolmuş olduğunu gördüğümüz şeyi, yani ilkin bir halkın reel tinini ve ardından da bireyin sempatileri olarak realiteyi dışarıda bırakmaktadır. Zira bilinç tam da henüz kendine geri dönmediği zamandır ki, evrensel iyi bireye sempatisinin nesnesi gibi görünür. Öte yandan, bizim için ise, iyiyi veya erdemi pratik akıl olarak bir yana koymaya alışkın olduğumuz için, reflektif ahlakın karşıtı olan diğer yan da o denli soyut bir duyusallık, eğilim, tutkudur ve dolayısıyla da kötüdür. Ama evrenselin realite olabilmesi için birey olarak bilinç aracılığıyla işlenmesi gerekir ve gerçekleştirmek bireye aittir. Örneğin sevgi, hırs gibi bir tutku, kendisini algıda değil, etkinlikte gerçekleştirdiği için evrenseldir; eğer yanlış anlaşılmaktan korkmasaydık, evrenselin birey için onun kendi ilgileri olduğunu söylerdik. Fakat kültürümüzde bulunan tüm yanlış fikirlerin ve çelişkilerin çözüme kavuşturulacağı yer burası değil.

Aristoteles (Eth. Nicom. VI.13) Sokrates'in tek yanlılığını tamamlayarak onun hakkında şunları söyler: "Sokrates bir açıdan doğru çizgilerde ilerlemişse de başka bir açıdan yetersiz kalmıştır. Zira erdeme bilimsel bilgi demek doğru değildir, ama erdemin bilimsel temeli olmaksızın olmayacağını söylemek doğrudur. Sokrates erdemleri algılara (λόγους [logous]) dönüştürmüştür, biz ise erdemin algıyla varolduğunu söylüyoruz." Bu tamamen doğru bir ayrımdır; erdemdeki yanlardan biri, ereğin evrenselinin düşünceye ait olmasıdır. Ama karakter olarak erdemde, diğer yanın, etkin bireyselliğin, reel ruhun, ortaya çıkması şarttır, hatta bu, Sokrates'te, aşağıda söz edeceğimiz karakteristik bir formda ortaya çıkmaktadır (s. 376 ve devamı).

b. Önce eğer evrenseli ele alacak olursak; o içerisinde olumlu ve olumsuz yanlar taşımaktadır. Bu iki yanın Sokrates'i haklı çıkarmayı amaçlayan Ksenophanes'in "Memorabilia" eserinde birleşmiş olduğunu görüyoruz. Ve eğer kişiliğine ve öğretisine sadık kalarak Sokrates'i onun mu yoksa Platon'un mu resmettiğini araştıracak olursak, kişiliği ve yöntemiyle, öğretisinin dışsal yanlarıyla ilgili hiçbir sorun yoktur ve kuşkusuz Platon'da Sokrates'in ne olduğuna dair tatmin edici ve belki de daha tam bir betimleme bulabiliriz. Fakat öğretisinin içeriği ve düşüncenin gelişiminde ulaşmış olduğu nokta bakımından genellikle Ksenophanes'e bakmamız gerekir.

Ahlakın realitesinin insanların zihninde sarsıntıya uğramış olduğu olgusu, Sokrates'te bilince gelmiştir; zamanındaki mevcut olan bir şeyi ifade etmiş olduğu için o oldukça yüksekte durur. Bu bilinç içinde ahlakı algıya yükseltmiştir, ama bu eylem, ahlaksal yasaların belirli varoluşuyla dolaysız değerini ve onların kendindeliğinin kutsallığını aşan Kavramın gücünün bilince getirilmesinden ibarettir. Algı keza yasa olduğu düşünülen şeyi olumlu bir şekilde yasa olarak tanıdığı zaman (çünkü olumlu olan, yasalara başvurarak ayakta kalır), onların tanınması daima olumsuz tarzdan geçer ve artık mutlak kendinde-varlık formunda değildir: Bununla birlikte, tıpkı Platoncu bir Devlet kadar uzaktadır. Kavram için de tamamıyla kendinde olan evrensel İyi gerçektir, çünkü yasaların algılamayan bilinç açısından belirlilik formunda taşıdığı değer çözülmüştür. Ancak bu boş ve realiteden yoksun olduğu için, şayet sıkıcı, tekdüze bir döngüyle yetinmeyeceksek, evrenselin belirleniminin genişletilmesine yönelik gene bir hamle yapılmasını isteriz. Şimdi, Sokrates iyinin belirlenimsizliğinde kaldığı için, iyinin belirlenmesinin anlamı ona göre tikel iyinin ifadesinden ibarettir. Öyleyse, evrenselin sadece tikel iyinin olumsuzlanmasından kaynaklanması söz konusudur; ve bu tam da Grek ahlakının varolan yasaları olduğu için, burada doğruluğu şüphe götürmeyen ama algıda tehlikeli olan bir öğeyle karşılaşırız –tikel olan her şeyin yalnızca eksikliğinin gösterilmesi. Sınırlı olan şeyi bir mutlağa çevirmedeki tutarsızlık kuşkusuz ahlaklı insanda bilinçsizce düzeltilmiş olur; bu iyileştirme kısmen öznenin ahlakına, kısmen de toplumsal yaşamın bütününe dayanır ve çatışmadan kaynaklanan talihsiz uç durumlar nadiren ortaya çıkar.

α. Şimdi, olumlu yan bakımından, Ksenophanes *Memorabilia*'nın dördüncü kitabında bize, Sokrates'in nasıl gençlerde algı gereksinimi uyandırıp ardından da onları gerçekten eğittiğini ve artık konuşmasının salt incelikleri arasında gidip gelmek yerine iyiyi onlara en duru ve açık şekilde öğrettiğini anlatır (c. 2, 40). Eşdeyişle, salt soyutlamada kalmak istemediği için, onlara belirli olan şeydeki iyiyi ve gerçeği öğreterek, belirli olana geri dönmüştür. Sofist Hippias ile olan bir diyalogda Ksenophanes bunun bir örneğini sunar (Memorab. IV. c. 4, 12-16, 25). Orada Sokrates adil insanın yasaya itaat eden kişi olduğunu ve bu yasaların da tanrısal olduğunu öne sürer. Hippias Sokrates'in nasıl olup da yasalara itaat etmeyi mutlak bir ödev olarak ifade edebildiğini sorar, zira halk ile yöneticiler yasaları değiştirerek bizzat bu yasaları mahkûm etmektedirler ki bu, onların mutlak olmadığını kabul etmek demektir. Fakat Sokrates de savaşı yürütenlerin yeniden barış yapıp yapmadıklarını –ki bu, savaşı kınamak değildir, çünkü her biri de yeri geldiğinde doğrudur– sorarak yanıt verir. Kısacası Sokrates bu şekilde en iyi ve en mutlu Devletin, içinde yurttaşların aynı fikirde olduğu ve yasaya itaat ettiği devlet olduğunu söylemektedir. Şimdi, işin bir yanı, Sokrates'in yüzünü çelişkiden uzaklaştırıp, tek tek herkesin kabul ettiği şekliyle yasaları ve adaleti olumlu içerik haline getirmesidir. Fakat şimdi burada yasaların ne olduğunu soracak olursak, onların bazen, Devlette ve düşüncede mevcut olduğu üzere, bir değere sahip olan şeyler olduğunu, başka bir zaman ise belirlenmiş olarak kendilerini feshettiklerini ve mutlak sayılmadıklarını görürüz.

β. İşte bu diğer olumsuz yanı, aynı bağlamda, Sokrates Euthydemos'la bir diyalog içine girdiği zaman görüyoruz, çünkü ona, onsuz ne kendi özelinde yaşayan insanın ne de yurttaşın kendisine veya halkına veyahut Devlete bir faydasının olduğu erdem için çabalayıp çabalamadığını sormaktadır. Euthydemos durumun şüphesiz böyle olduğunu ifade eder. Ancak Sokrates, adalet olmaksızın bunun mümkün olmadığı cevabını verir ve Euthydemos'un bizzat kendisinde adalete ulaşıp ulaşmadığını sorar. Euthydemos olumlu yanıt verir, zira başka herhangi bir kişiden daha az adil olmadığını düşündüğünü söyler. Sokrates de şu yanıtı verir: "İşçiler nasıl ki eserlerini gösterebiliyorsa, adil kimseler de eserlerinin ne olduğunu söyleyebileceklerdir." Bunu da kabul eder

ve bunu kolaylıkla yapabileceği yanıtını verir. Sokrates bu sefer de "D altına adil kimsenin eylemlerini ve *A* altına da adil olmayan kimsenin eylemlerini" yazmayı önerir. Euthydemos'un onayıyla, yalanlar, hilekârlık, soygunculuk, özgür bir insanı köleleştirmek böylece adil olmayan kişinin yanına düşer. Sokrates şimdi şunu sorar: "Eğer bir komutan düşmanın Devletini boyunduruk altına alırsa, bu adalet olmaz mı?" Euthydemos "Tabi ki" der. Sokrates "düşmanını kandırıp soyması ve köleleştirmesi de aynı şey değil mi" diye yanıt verir. Euthydemos bunun adil olduğunu kabul etmek zorunda kalır. Böylece gösterilmiş olur ki, "aynı nitelikler hem adalet hem de adaletsizlik belirleniminin altına girmektedir." Burada Euthydemos, bu eylemi Sokrates'in ancak dostlarla ilişkisinde anlayacağını düşünmüş olduğu gibi bir sınırlamayı eklemek durumunda kalır; dostlar açısından yanlıştır bu. Sokrates buna da peki der, fakat şöyle devam eder: "Savaşın belirleyici bir anında eğer bir komutan ordusunu korku içinde görür de zafere götürecek yardımın yolda olduğu yalanını söyleyerek onları kandırırsa, bu haklı sayılamaz mı?" Euthydemos bunun haklı sayılabileceğini kabul eder. Sokrates "eğer bir baba hasta çocuğunun almak istemediği bir ilacı yemeğine koyarak ona verirse ve bunu tam da onu kandırarak yaparsa, bu doğru olmaz mı?" diye sorar. Euthydemos "Evet" der. Sokrates "Ya da herhangi biri dostunu ümitsizlik içinde canına kıymak üzere görür de elindeki silahları gizlice veya zorla ondan alırsa haksızlık mı yapmış olur?" diye sorar. Euthydemos bunun haksızlık olmadığını kabul etmek zorunda kalır.[41] O halde gene burada da gösterilmektedir ki, aynı belirlenimler dostlar açısından da her iki yanda, adaletsizlikte de adalette de, geçerli olmak durumundadır. Burada, doğal olarak yerleşmiş olduğunu düşündüğümüz yalan söylemekten, hilekârlıktan ve soygunculuktan kaçınmanın, farklı bir şeyle ve eşit derecede geçerli bir şeyle bağıntı içine getirildiği zaman kendiyle çeliştiğini görüyoruz. Bu örnek, evrenseli yalnızca evrenselin formunda ele geçirecek düşünce yoluyla tikelin nasıl belirsiz hâle geldiğini daha öte açıklamaktadır.

γ. Sokrates'in, evrensele bir içerik vermek üzere, eskiden sabit olan ama şimdi sendelemeye başlayan şeyin yerine geçirdiği olumlu, bir yandan, evrensele karşıtlık içinde yasaya itaattir (s. 372), yani tutarsız

[41] Xenoph. Memorab. IV. c. 2, 11-17.

düşünce ve fikir tarzıdır; diğer yandan ise, bu tür belirlenimler Kavram açısından geçerli olmadığı için, dolaysız olarak koyulmuş şeyin, dolaylı kılıcı olumsuzlamada, kendisini bütünün yapısından kaynaklanan bir belirlenim olarak aklamak zorunda olduğu algıdır. Fakat Sokrates'te bu algının mevcut olmadığı da –çünkü içeriği bakımından belirlenimsiz kalmaktadır– ve realitede, "Öldürmeyeceksin" gibi evrensel buyrukların koşullu olan tikel bir içerikle bağıntılı olduğu olgusunda görülen bir olumsallık bulunduğu da doğrudur. Şimdi bu tikel durumda evrensel maksimin bir değerinin olup olmadığı öncelikle koşullara bağlıdır; ve koşulsuz geçerlilik taşıyan bu yasanın istisnalarını ortaya çıkaran koşulları ve durumları bulan da algıdır. Bununla birlikte, evrensel ilkenin sabit doğası örneklerdeki bu olumsallık yoluyla ortadan kaybolduğu için –çünkü o da sadece bir tikel olarak ortaya çıkmaktadır– Sokrates'in bilinci her bir tikel içerikte saf özgürlüğe ulaşmaktadır. İçeriği doğal bilinç açısından dağılmış belirlenimi içinde bırakmayıp ona evrenselin nüfuz etmesini sağlayan bu özgürlük, evrensel içeriğin ve özgürlüğün birliği olarak reel zihindir ki, bu gerçek hakikattir. Eğer burada bu bilinçte neyin gerçek olduğunu daha öte ele alacak olursak, evrenselin gerçekleşmesinin Sokrates'in kendisine nasıl göründüğüne bakmamız gerekir.

Eğitimsiz zihin bile bilincinin içeriğini bu içerik onda göründüğü şekliyle takip etmez; tersine, zihin olarak, bilincinde yanlış olanı düzeltir ve öyleyse bilinç olarak, kendi için değilse bile kendinde özgürdür. Eşdeyişle, "Öldürmeyeceksin" şeklindeki evrensel yasayı bu bilinç bir ödev olarak ifade etse de, eğer onda ödlek bir tin yaşamıyorsa, gene savaşta düşmanına cesurca saldırıp öldürecektir. Burada düşmanını öldürme gibi bir buyruk olup olmadığı soruluyorsa eğer, celladın suçluyu ölüme göndermesinde olduğu gibi, yanıt olumlu olacaktır. Fakat özel hayatta hasımlarla muhatap olduğumuzda, bu düşmanını öldürme buyruğu aklımıza gelmeyecektir. Öyleyse buna, yerine göre düşünen zihin diyebiliriz; tindir, ama tinsel olmayan bilinçtir. Tinsel bir bilince ulaşma yönündeki ilk adım, özgürlüğü kendi bilinci için kazanma yönündeki olumsuz adımdır. Zira algı tek tek yasaları kanıtlamaya kalktığı için, evrensel bir temel olarak, tikel ödevin ona tabi olduğu bir belirlenimden hareket eder; ama bu temel kendinde mutlak değildir ve

aynı diyalektik altına düşer. Sözgelimi, aşırıya kaçmanın sağlığa zarar veriyor olması zemininde, bir ödev olarak ölçülülük emrediliyorsa, sağlık burada mutlak olduğu düşünülen ensondur; fakat aynı zamanda mutlak da değildir, çünkü sağlığın ve hatta hayatın bile tehlikeye atılıp kurban edilmesini gerektiren başka ödevler de söz konusudur. Ödevler çatışması denen şey, mutlak olarak ifade edilen ama kendisini mutlak olarak göstermeyen ödevden başka bir şey değildir; ahlak daimî çelişki içinde sallantıda kalmaktadır. Zira tutarlı olmuş olan bir bilinç, yasa, sonradan karşıtıyla temas hâline geçtiği için aşılmış olur. Olumlu hakikat henüz belirlenimi içinde bilinmiş değildir. Ama belirlenimi içindeki evrenseli, yani bizim açımızdan olumsal değil de sabit olan evrenselin sınırlanışını bilmek, ancak tüm edimsellik sistemi ile bağıntısı içinde mümkündür. Öyleyse Sokrates'te içerik tinselleşmişse de yasalar çokluğunun yerini salt bağımsız zeminler çokluğunun almış olması söz konusudur. Algı henüz bu zeminlerin onlara hükmeden gerçek algısı olarak ifade edilmemektedir; oysa bilincin hakikati tam da saf algının bu hareketinden ibarettir. Gelgelelim, gerçek zemin tindir ve halkın tinidir –bir halkın anayasasının algısı ve bireyin bu reel evrensel tinle olan bağıntısı. Yasalar, ahlak, edimsel toplumsal yaşam, bu nedenle, belirli bir içeriği mutlak olarak ifade etmeye dayanan tutarsızlık karşısında kendi kendilerini düzeltecek şeyi içlerinde taşırlar. Sıradan yaşamda evrensel ilkelerin bu sınırlanışını unutup gideriz ve bunlar hâlâ bizdeki yerlerini sürdürürler; ama bu sınırlama bilincimizin önüne geldiğinde başka bir bakış açısı söz konusu olur.

Edimsel yaşamda sabit ödevlere ve eylemlere yer olmadığı konusunda tam bir bilince sahip olduğumuzda –çünkü her bir somut durum aslında ahlaksal anlayışta kendilerini ayıran ama zihnin mutlak olarak görmeyip yargısının birliği içinde kavradığı birçok ödevin bir çatışmasıdır– nasıl ki bilincin arı evrenselliğine bir tikel değil de her şeyi kapsayan bir şey, ödev diyorsak, bu arı, karar verici bireyselliğe de haklı olanın bilgisi ya da vicdan deriz. Şimdi burada mevcut olan her iki yan da –evrensel yasa ve soyutlanışı içinde etkin birey olarak karar veren tin– içerik ve bu içeriğin üstündeki güç olarak Sokrates'in bilinci açısından zorunludur. Eşdeyişle, Sokrates'te tikel yasa sendelemeye başlamış olduğu için, Greklerde reflektif-olmayan ahlak yoluyla

bilinçdışı belirlenim olan evrensel tekil zihnin yerine, şimdi kendisi için karar veren bireysellik olarak bireysel zihin geçmektedir. Sokrates'te karar veren tin böylece insanın öznel bilincine dönüşür, çünkü karar verme gücü bizzat onunla başlamaktadır; ve şimdi ilk soru da bu öznelliğin bizzat Sokrates'te nasıl ortaya çıktığı sorusudur. Şimdi, kararı veren, kişi, birey olduğu için, kişi olarak, özne olarak Sokrates'e dönüyoruz ve aşağıdakiler de onun kişisel ilişkilerinin bir gelişimidir. Ama ahlaksal öğe genelde Sokrates'in kişiliğine yerleştirildiği için, Sokrates'in karakteri yoluyla edinilen eğitimin ve kültürün olumsal doğasını görüyoruz; zira bu, insanların Sokrates'le ilişkilenerek, onunla edimsel iletişime geçerek ve kendi yaşam tarzlarıyla kendilerini güçlendirdiği edimsel temeldi. O halde, "dostlarıyla iletişim kurması bütününde onlar açısından faydalı ve eğiticiydi, ama onlar pek çok durumda Sokrates'e sadık kalmamışlardır"[42] ifadesi doğruydu, çünkü algıya herkes ulaşamaz ve algıya sahip olan da olumsuzda durup kalabilir. Yurttaşların eğitimi, halktaki yaşam, tamamen bireydeki taze bir kuvvet olup, bireyin kendisini argümanlar yoluyla eğittiği anlamına gelmez; bundan dolayı, Sokrates'le olan etkileşim gerçekte ne denli eğitici olursa olsun, gene de ona bu olumsallık dâhil olmaktaydı. Böylece, Sokrates'in en büyük gözdelerinin ve en dost canlısı karakter taşıyanların (Atina halkıyla oyun oynayan hoppalık ustası Alkibiades ve Otuzların en etkini olan Kritias) daha sonraları kendi ülkelerinde, birinin dostlarına düşmanlık ve hainlik eden biri olarak, diğerinin de Devletin tiranı olarak yargılanma kaderini yaşamış olmasını mutsuz bir hastalık belirtisi olarak görüyoruz. Öznel algı ilkesine göre yaşamışlar ve böylece de Sokrates'e de kötü bir ışık tutmuşlardır, çünkü bu şekilde, başka bir formdaki Sokratesçi ilkenin Grek yaşamının mahvolmasına yol açmış olduğu görülmektedir.[43]

c. Bu öznelliğin –bu kendinde ve karar verici kesinliğin– Sokrates'te göründüğü karakteristik formdan gene de söz etmek gerekir. Eşdeyişle, burada herkes kendisine kendi zihniymiş gibi görünen bu kişisel zihne sahip olduğu için, bununla bağlantılı olarak, Sokrates'in *Cin*i (δαιμόνιον [daimonion]) adıyla bilinen şeyle karşılaştığımızı

---

[42] Xenoph. Memorab. IV. c. 1; c. 2, 40.

[43] *Karş.* Xenoph. Memorab. I. c. 2, 12-16.

görüyoruz; zira şimdi insanın kendi algısına uygun olarak ve kendi başına karar verdiği ima edilmektedir. Fakat Sokrates'in bu *Cin*inde –ki, Sokrates'in bunu hayal etmesi çokça tartışılan bir acayiplikle meşhurdur–ne koruyucu bir tinin, meleğin veya bunun gibi bir şeyin ne de vicdanın varlığını aklımıza getirmemiz gerekiyor. Zira vicdan aynı zamanda evrensel hakikat olan evrensel bireyselliğin, kendinden emin zihnin ideasıdır. Oysa Sokrates'in *Cin*i daha ziyade onun evrenselliğinin tüm başka ve zorunlu yanlarıdır, yani Sokrates'te evrenselliğiyle aynı derecede bilince gelen zihnin bireyselliğidir. Onun saf bilinci her iki yanın da üzerinde durur. Evrenseldeki eksiklik –ki, onun belirlenimsizliğinde yatar– tatmin edici olmayan bir şekilde bireysel bir yolda giderilir, çünkü Sokrates'in bizzat kendisinden kaynaklanan yargısı bilinçdışı bir itki formuyla niteleniyordu. Sokrates'in *Cin*i Sokrates'in kendisi, sanıları veya inancı olmayıp, dışsal değil de öznel olan bir kâhindir, onun kâhinidir. Bu doğrudan bir bilinçsizlik koşuluyla ilgili olan bir bilgi formunu taşıyordu; manyetik bir durum gibi başka koşullarda da ortaya çıkabilecek bir bilgiydi. İnsanların ölümde, hastalık ve katalepside, mevcut anlayış içinde tümüyle bilinemez olan gelecekteki ya da şimdiki durumlarını bilmeleri söz konusu olabilir. Bunlar genellikle nobranca yadsınan olgulardır. Sokrates'te refleksiyon yoluyla ortaya çıkan şeyi bilinçdışı formda keşfedecek olmamız, bunun, hakikati içindeki bir şey olarak değil de sadece bireye bildirilmiş istisnaî bir mesele gibi görünmesine sebep olmaktadır. Dolayısıyla, şüphesiz hayal gücünün damgasını taşıyor olsa da onda hayalî ya da hurafeye dayalı hiçbir şey yoktur, çünkü Sokrates zorunluluğunu tanımasa da, bu öğe genel olarak sadece onun hayal gücünün önünde olsa da, zorunlu bir tezahürdür.

Aşağıdakilerle bağıntılı olarak; *Cin*in eskiden varolan karar alma formuyla olan ilişkisini ve onun Sokrates'i içine sürüklediği şeyi daha öte ele almamız gerekiyor; Ksenophanes bu her iki noktayı da Sokrates'in tarihinde son derece açık bir biçimde ifade eder. Grek zihninin duruş noktası insanın henüz kendisinin karar vermediği doğal ahlak olduğu için ve gene, yasalar temel ilkeleri açısından geleneksel olarak görüldüğünden bizim vicdan dediğimiz şey pek mevcut olmadığı için, bu yasalar artık tanrılar tarafından onaylanmış olma görünüşü sunu-

yordu. Greklerin hiç şüphe yok ki yargılarına zemin oluşturan yasalara sahip olduğunu biliyoruz, ama öte yandan hem özel hem de kamusal yaşamda dolaysız kararların alınması gerekiyordu. Gelgelelim Grekler bu konularda tüm özgürlüklerine rağmen öznel iradeden hareketle karar veremiyorlardı. Komutan veya halk Devlet için neyin en iyisi olduğu konusunda kararlar almayı üstlenmiyordu, ne de birey aile açısından bunu yapıyordu. Zira bu kararları alırken Grekler kehanetlere, kurbanlık hayvanlara, falcılara ya da, Romalılar gibi, uçan kuşların tavsiyesine sığınıyorlardı. Savaşmak zorunda olan bir komutanın kararlarına, Ksenophanes'in *Anabasis*'inde sıklıkla gördüğümüz üzere, hayvanların iç uzuvları kılavuzluk ediyordu. Pausanias savaş emrini vermeden önce tüm gün boyunca kendine böyle azap çektirmişti.[44] Bu öğe, halkın karar verme gücüne sahip olmayıp dışarıdan belirlendiği olgusu, Grek bilincindeki gerçek bir etkendir; ve insanın kendisini henüz bizim gibi karar almayı üstlenme konusunda yeterince özgür ve bağımsız olarak içeriden bilmediği yerde de kâhinler vazgeçilmezdi. Greklerde henüz mevcut olmayan bu öznel özgürlük, bizim günümüzde özgürlükten söz ederken kast ettiğimiz şeydir; Platon'un *Devlet*'inde bunu daha çok göreceğiz. Yaptığımız şeyler açısından taşıdığımız sorumluluğumuz modern zamanların bir karakteristiğidir; biz sağduyu temelinde karar vermek isteriz ve bunu enson olarak görürüz. Bu sonsuzluğun bilgisine Grekler sahip değildi.

Ksenophanes'in *Memorabilia* eserinin ilk kitabında (bölüm 1, 7-9), Sokrates δαιμόνιον [daimonion]'unu savunma vesilesiyle daha başta şunları söyler: "Tanrılar bilgi açısından en önemli şeyi kendilerine saklamışlardır. Mimari, tarım, demircilik ve ayrıca devlet yönetimi, hukuk bilimi, ev idaresi ve liderlik beşerî sanatlardır. İnsan tüm bunlarda ustalık kazanabilir, ama başka şeyler açısından kehanet gereklidir. Bir toprağı ekip biçen kişi meyvenin tadını kimin çıkaracağını bilmez, bir ev inşa eden kimse de orada kimin oturacağını bilmez; bir komutan ordunun sahaya sürülüp sürülmeyeceğini bilmez; bir Devleti yöneten kimse bunun kendisi" (birey) "için iyi mi yoksa kötü mü olduğunu bilmez. Bir kadınla evlenen kimse de mutlu olup olmayacağını veya böylelikle elem ve kedere düşeceğini bilmez; Devlette

[44] Herodot. IX. 33.

güçlü ilişkileri olan kimse de bu ilişkiler yüzünden Devletten sürülüp sürülmeyeceğini bilmez. Bu belirsizlikten ötürü insanlar kehanete sığınmak zorundadır." Bu konuda Ksenophanes kehanetin kâhinler, adaklar, kuşların uçuşu yoluyla kendisini farklı biçimlerde gösterdiğini ifade eder (*a.g.e.* 3, 4), ama Sokrates için bu kâhin onun *Cin*idir. Uyurgezerlikle veya ölüm durumunda geleceği görmeyi yüksek bir içgörü türü olarak kabul etmek, bizim fikirlerimizde bile ortaya kolaylıkla çıkabilen bir sapkınlıktır; fakat daha yakından bakıldığı zaman, bunda salt bireyin tikel ilgilerini görüyoruz, oysa haklı ve ahlaksal olanın bilgisi çok daha yüksek bir şeydir. Eğer herhangi biri evlenmek veya bir ev inşa etmek, vb. istiyorsa, sonuç sadece birey açısından önemlidir. Gerçekten tanrısal ve evrensel olan ise tarım, devlet, evlilik, vb. kurumudur; bununla kıyaslandığında, denize girdiğim zaman ölüp ölmeyeceğimi bilmek önemsiz bir meseledir. Sokrates'in *Cin*i, Sokrates'te, arkadaşları seyahate çıkmalı mı çıkmamalı mı, çıkmalıysa ne zaman çıkmalı gibi tikel meseleler konusunda verilen tavsiyeden başka bir şey yoluyla kendisini açığa çıkarmaz. Sokrates sanat ve bilimde kendinde ve kendi için varolan gerçek hiçbir şeye gönderme yapmamıştır, çünkü bu, evrensel zihne aittir ve bu daimonik bildirimler bundan dolayı onun düşünen zihninin bildirimlerinden çok daha az önemlidir. Kuşkusuz bunlarda evrensel bir şey vardır, çünkü bilge bir insan herhangi bir şeyin öğütlenebilir olup olmadığını genellikle öngörebilir. Ama gerçekten tanrısal olan şey bütüne aittir ve her ne kadar yetenek ve hüner de kişisel karakteristikler olsa da ilk hakikatlerini evrensel olan eserlerinde bulurlar.

Şimdi, Sokrates'te içeriden kaynaklanan yargı ilkin dışsal kâhinden bağımsız olmaya başladığı için, bu kendine geri dönüşün, başlangıç aşamasında, gene fizyolojik bir kılık altında ortaya çıkması gerekmektedir (ss. 351, 352). Sokrates'in *Cin*i kâhinin dışsallığı ile zihnin arı içselliği arasında durur; içseldir, ama aynı zamanda henüz Sokrates'in bizzat kendi bilgeliği ve özgür iradesi olarak değil de insan iradesinden ayrı şahsi bir cin gibi sunulur. Bu *Cin*in daha öte araştırılması sonuçta bize uyurgezerliğe, bu ikili bilince geçen bir form sunar; ve Sokrates'te açık bir şekilde aynı türden manyetik bir şey görünür, çünkü, daha önce söz etmiş olduğumuz gibi (s. 352), genellikle onun transa

ve katalepsiye geçtiği söylenmektedir. Modern zamanlarda bunu sert bir göz, içsel bir bilgi, geçmişe ait yapılacak en iyi şey formunda, vb. gördük; ama manyetizma bilimi bundan daha öteye götürmez. Sokrates'in *Cin*i öyleyse edimsel bir durum olarak alınmalıdır ve dikkate değerdir, çünkü marazi olmayıp, zorunlu olarak Sokrates'in bilincinin özel bir koşulu ile canlandırılmıştır. Sokrates'in ilkesini oluşturan dünyaca ünlü görüş değişikliğindeki dönüm noktası, kâhinin yerine bireyin zihninin tanıklığının geçirilmesi ve öznenin karar almayı üstlenmiş olmasıdır.

3. Şimdi, Sokrates'e yöneltilen suçlamanın başlıca noktalarından biri olan Sokrates'in *Cin*i ile birlikte mahkûmiyetle sona eren kaderini ele alacağız. Bu kaderin, onun, hemşehrilerine iyinin ne olduğu konusunda yol gösterme işine uygun düşmediğini düşünebiliriz, ama Sokrates'in ve halkının ne olduğunu göz önünde tuttuğumuzda bunun zorunluluğunu kabul etmeliyiz. Sokrates'i Atina halkının önünde suçlayan çağdaşları, mutlak sayılan şeyin mutlak olmadığının bilinmesini sağlayan bir insan olarak onun yakasına yapışmışlardı. Sokrates, bu yeni ilkeyle birlikte ve bu yol gösterme formunu kendine iş edinen Atinalı bir yurttaş olarak, bu kişiliği sayesinde tüm Atina halkıyla ilişki içine girmişti ve bu, belli veya ciddi bir niceliksel ilişkiden ibaret olmayıp Atina halkının tiniyle olan canlı bir ilişkiydi. Gelgelelim, bu halkın tini, anayasası, tüm yaşamı kendi içinde ahlaksal bir zemine, dine dayanıyordu ve bu mutlak olarak sağlam temel olmaksızın da varolamazdı. Sokrates böylece hakikati içsel bilincin yargısına dayandırdığı için, neyin hak ve gerçek olduğu konusunda Atina halkıyla savaş içine girmektedir. Dava edilmesi bu nedenle haklıydı ve bu suçlamayı aynı zamanda onun kariyerinin sonu olarak ele almak zorundayız. Sokrates'in maruz kaldığı saldırılar iyi bilinmekte olup, iki kaynaktan gelirler; Aristophanes "Bulutlar"da ona saldırmış ve ardından da halkın önünde resmî olarak suçlanmıştır.

Aristophanes Sokratesçi felsefeyi olumsuz yanından görüyor ve reflektif bilincin geliştirilmesiyle yasa fikrinin sarsılmış olduğunu iddia ediyordu ve bizim bu kavrayışın haklılığını sorgulamamız mümkün değildir. Sokrates'in tek yanlılığına ilişkin Aristophanes'teki bilinç

onun ölümünün başlangıcı olarak görülebilir; Atina halkı da keza onu mahkûm ederken onun olumsuz yöntemlerinin farkına varmıştı. Aristophanes'in sahneye Sokrates'le birlikte, sadece Aiskhylos ve daha da özel olarak Euripides gibi kişileri değil, aynı zamanda tüm Atinalıları ve onların komutanlarını –kişileşmiş Atina halkı ve tanrıların kendileri– koymuş olduğu bilinmektedir –tarihsel doğruluğu kanıtlanmamış olsaydı aklımızdan bile geçirmeyeceğimiz türden bir özgürlük. Burada Aristophanes'in komedyasının gerçek doğasını ya da Sokrates'e yönelik kötü niyetli olduğu söylenen tavrını ele almak zorunda değiliz. Birincisi konusunda ne ürkmemiz gerekiyor ne de Aristophanes'i aklamaya veya mazur görmeye gerek duymalıyız. Aristophanes' in komedyası kendinde Atina halkının gerçek bir parçasıdır ve Aristophanes de yüce Perikles, mutlu Alkibiades, tanrısal Sophokles ve ahlaklı Sokrates gibi özsel bir figürdür, çünkü o da başka herhangi biri kadar bu aydın çevresine aittir (Cilt I. s. 322). Bundan dolayı, Aristophanes'in kendi adıyla, Devlette yaşayan insanların huzuruna onlarla alay etmek üzere çıktığını düşünmenin bizim Alman ciddiyetimize kesinlikle ters düştüğü konusunda çok şey söylenebilir ve bunu özellikle de Sokrates gibi son derece dik duran bir insan bakımından hissederiz.

Kronolojik değerlendirmelere göre, kimileri Aristophanes'in temsillerinin Sokrates'in mahkûmiyetinde hiçbir etkisi olmadığı olgusunu çürütmek için çok uğraşmıştır. Bir yandan, Sokrates'e tamamen haksız bir şekilde davranıldığı görülmektedir, fakat ardından da "Bulutlar"da tümüyle haklı olan Aristophanes'in meziyetini kabul etmemiz gerekir. En gülünç ve acı şekilde Sokrates'i küçümsemeye maruz bırakan bu şair, öyleyse hiç de en yüksek ve en iyi olanla alay eden ve Atinalıları güldürme umuduyla her şeyi nükteye feda eden sıradan bir maskara ve sığ bir şakacı değildi. Zira her şeyin ona göre çok daha derin bir temeli bulunmaktadır ve her şakasında derin bir ciddiyet yatar. O salt alay etmek istemiyordu, ki zaten onurlandırılmaya layık olan şeyle alay etmek tamamen yavan ve tatsız olurdu. Bu, hiçbir esası olmayan acınası bir nüktedir ve meselenin kendisinde yatan çelişkilere dayanmaz. Ama Aristophanes kötü bir şaklaban değildi. Genel olarak söylemek gerekirse, kendisinde şaka veya ironi konusu taşımayan şey hakkında dışsal bir şekilde şaka yapmak mümkün değildir. Zira ger-

çekten komik olan şey, bir insanı ya da bir şeyi kendilerini kendilerinde açığa vurdukları şekliyle göstermektir; ve şey bizzat kendi çelişkisi değilse, komik öğe yüzeysel ve temelsizdir. Bundan dolayı, Aristophanes Demokrasi ile dalgasını geçtiği zaman, özünde derin bir politik hassasiyet söz konusudur ve onun ne kadar soylu, erdemli, gerçek bir Atinalı yurttaş olduğu tüm eserlerinde kendisini belli eder. Öyleyse önümüzde, ölüm cezası getirse de eserlerinden birinde barışı öğütlemekten korkmayan gerçek bir vatansever durmaktadır. En aydınlanmış türden bir vatanseverliğe sahip olan Aristophanes'te, dizginlerinden boşanmış bir halkın kendi halinden memnun hazzını buluyoruz. Mizahi olan şeyde, tüm ciddiyetiyle tikel bir şeyin peşinden gitse de amaçladığı şeyin daima tersi ortaya çıkmasına karşın bundan ötürü hiçbir zaman kendisi hakkında hiçbir şüphesi ve hiçbir refleksiyonu olmayan bir kendinden eminlik bulunur, çünkü kendisi ve kendisini ilgilendiren şey konusunda tamamen emin olmaya devam etmektedir. Aristophanes'te özgür Atina tininin bu yanının, yitimde kendisinden alınan bu eksiksiz hazzın, gerçek yaşamda işlerin ters gitmesine rağmen bu dertsiz tasasız kendinden eminliğin tadına varıyoruz ve bu da mizahın zirvesidir.

"Bulutlar"da aslında bu doğal mizahı değil de belli bir niyet taşıyan bir çelişkiyi görüyoruz. Aristophanes Sokrates'i gerçekten mizahi olarak da resmeder, çünkü Sokrates ahlakla ilgili eserlerinde başladığı şeyin karşıtını ortaya koyar ve Sokrates'in tezgâhından geçenler onun aracılığıyla ulaşılan geniş kapsamlı keşiflerden sevinç duyarlar; bu keşiflerin kendi şansları olduğunu düşünürler, ama sonra bunlar onlarda nefret uyandırır ve amaçladıkları şeyin tam tersi haline gelir. Sokrates'in takipçilerinin burada ulaşmış olduğu tasarlanan müthiş algı, doğal bilinç açısından olduğu şekliyle belirli iyinin yasalarının hükümsüzlüğünün bir algısından ibarettir. Aristophanes Sokrates'in pirelerin nasıl doğduğu gibi temel araştırmalarla meşgul olmasıyla ve bunu öğrenmek üzere pirelerin ayağına mum sürmesiyle dalgasını geçmiştir. Bunun olmuş olması söz konusu değildir, tersine Aristophanes'in bu tür bir sertlikle ortaya koymuş olduğu yan Sokrates'in felsefesinde de mevcuttu. Sözün kısası, "Bulutlar" masalı şöyledir: Eski kafalı saygın bir yurttaş olan Strepsiades, atlara bakan ve ba-

basının konumundan uzakta bir yaşam süren, annesinin ve dayısının bozduğu, güne ayak uyduran müsrif oğluyla büyük sıkıntı içindedir. Baba bu nedenle alacaklılarıyla sorun yaşar ve üzüntü içerisinde Sokrates'e gidip onun öğrencisi olur. Orada bu yaşlı adam şunun veya bunun değil de başka bir şeyin doğru olduğunu öğrenir ya da daha ziyade, güçlü (κρείττων [kreittōn]) ve zayıf sebepleri (ἥττων λόγος [hēttōn logos]) öğrenir. Yasaların diyalektiğini ve akıl yürütme yoluyla borçları ödemeye nasıl boş verileceğini öğrenir ve ardından oğlunun Sokrates'in Okuluna gitmesini şart koşar; oğlu da aynı şekilde onun bilgeliğinden faydalanır. Fakat özel çıkarda ve Strepsiades'le oğlunun yasaların içeriğinin olumsuz bilincinden ibaret olan yanlış tininde, şimdi Sokratesçi diyalektik yoluyla boş hale gelen evrenselden kaynaklanan bir sonuçla karşılaşıyoruz. Strepsiades kendisini tehdit eden alacaklılarla ilgili yakasını bir türlü bırakmayan başlıca belaya karşı, sebeplere ve sebeplerin keşfine dair bu yeni bilgelikle kuşanır. Borcu tahsil etmek için biri gider biri gelir. Fakat Strepsiades şahane sebeplerle onları öteleyip savuşturmayı öğrenmiştir, zira her türden *titulos* yoluyla onları yatıştırıp ödeme yapmasına gerek olmadığını göstermektedir; aslında onlarla alay bile eder ve tüm bunları Sokrates'ten öğrendiğine çok memnundur. Ama kısa bir süre sonra tablo bozulur ve işin rengi değişir. Oğlu gelip babasına son derece yakışıksız davranışlarda bulunur ve sonunda babasını döver. Baba bu sanki son rezaletmiş gibi avazı çıktığı kadar bağırır, ama oğlu onun Sokrates'ten aldığı yöntemden ileri gelen eşit ölçüde iyi sebeplerle, ona vurma konusunda tam bir hakka sahip olduğunu gösterir. Strepsiades Sokratesçi diyalektiğe lanet okuyarak, eski âdetlerine geri dönerek ve Sokrates'in evini ateşe vererek komediyi sonlandırır. Aristophanes'e atfedilebilecek abartı bu diyalektiği acı sonuna sürüklemiş olmasıdır, ama bu temsille Sokrates'e haksızlık yapmış olduğu söylenemez. Hatta Sokrates'teki diyalektik yanı olumsuz bir yan olarak tanımış olma ve bunu da bu denli zorlayarak tasarlamış olma konusundaki Aristophanes'in derinliğini takdir etmemiz gerekir. Zira Sokrates'in yöntemindeki yargılama gücü hep özneye, vicdana yerleştirilmektedir, fakat bunun kötü olduğu yerde Strepsiades'in hikâyesi yinelenip durmak zorundadır.

Sokrates'e yöneltilen resmî kamusal suçlama bakımından, Sokrates'in tavrı hakkında Tennemann gibi (Cilt II., s. 39 ve devamı) şunları dememememiz gerekir: "Bu kusursuz insanın fitnelerin kurbanı olarak bir tas zehir içmek zorunda kalmış olması insanlık açısından mide bulandırıcıdır –demokrasilerde bu çoktur. Hakkı" (hak tartışılmıyor, ama hakkın ne olduğunu sorabiliriz? Ahlaksal özgürlük hakkı) "eyleminin tek ölçütü yapmış ve doğru yoldan sapmamış olan Sokrates gibi bir adamın tamamen başka saiklerle hareket etmeye alışmış pek çok düşman" (Niçin? Bu aptalcadır; sonradan düşman olarak adlandırılan başkalarından daha iyiymiş gibi görünmek ahlaki bir ikiyüzlülüktür) "edinmiş olması zorunludur. Yozlaşmayı ve otuz tiranın yönetimini düşündüğümüzde, onun altmış yaşına dek rahatsız edilmeden çalışmış olabilmesinin nedenini merak etmeliyiz. Ama Otuzlar bile ona el kaldırmaya cüret etmemiş oldukları halde, despotluğun devrilmesini takip eden yeniden kurulmuş adil yönetim ve özgürlükte" (ilkelerinin içinde olduğu tehlike tam da bu bakımdan bilinmeye başlamıştı) "Sokrates gibi bir adamın nasıl olup da fitnelere kurban edilebildiği daha da büyük bir merak konusudur. Bu olgu, Sokrates'in düşmanlarının taraftar toplamak için öncelikle zaman kazanmak zorunda kalmış ve Otuzların yönetimi altında çok önemsiz bir rol oynamış olmalarını açıklamaktadır," falan filan.

Şimdi, Sokrates'in yargılanmasıyla ilgili olarak, biri suçlama konusu, mahkemenin kararı olan, diğeri ise Sokrates'in egemen halkla ilişkisi olan iki noktayı ayırt etmemiz gerekiyor. Adalet açısından öyleyse şu iki kısım söz konusudur: Suçlanan kişinin suçlanma nedeniyle olan ilişkisi ve halkın yetkisiyle olan ilişkisi ya da onların egemenliğinin tanınması. Sokrates suçlamanın içeriği bakımından yargıçlar tarafından suçlu bulunmuştu, ama ölüme mahkûm edilmesinin nedeni, suçlanan kişi olarak halkın yetki ve egemenliğini tanımayı reddetmesiydi.

a. Suçlama iki noktadan oluşuyordu: "Atina halkının kabul ettiği tanrıları Sokrates'in tanrı olarak görmeyip, yeni tanrılar getirmesi ve genç erkeklerin aklını çelmesi."[45] Onun dolaysız hakikat olarak görülen şeye şüphe düşürmesi gençleri yoldan çıkarmak demekti. Birinci

[45] Xenoph. Apologia Socrat. 10; Memorab. I. c. 1. Plat. Apologia Socrat. s. 24 (s. 104).

suçlama da kısmen aynı temele sahiptir, çünkü genellikle böyle olduğu düşünülen şeyin tanrılarca kabul edilemez olduğunu ortaya koymuştu; kısmen de Sokrates'in *Daimon*'uyla ilişkisindc ele almak gerekir –o buna kendi tanrısı demese de. Fakat Greklerde yargının bireyselliğinin girdiği doğrultu buydu; onlar bunu bireyin olumsallığı olarak alıyor ve dolayısıyla da koşulların olumsallığı bir dışsal olduğu için yargının olumsallığını da dışsal bir şeye çeviriyorlardı, yani bireysel iradenin bizzat bir olumsal olduğunun bilincinde olarak kâhinlere danışıyorlardı. Ama *Daimon*'unu kendi bilincinde taşıdığı için yargının olumsallığını kendine yerleştiren Sokrates, böylelikle Greklerin yargılarına zemin oluşturan dışsal evrensel *Daimon*'u ortadan kaldırmıştı. Şimdi bu suçlamayı olduğu gibi Sokrates'in savunmasını da daha öte incelemek istiyoruz; Ksenophanes her ikisinin de bir temsilini sunmuştur ve Platon da bir *Savunma* kaleme almıştır. Bu arada, Sokrates'in masum bir şekilde acı çeken kusursuz bir insan olduğunu, vb. (s. 384) söylemekle yetinemeyebiliriz, çünkü bu suçlamada Sokrates'in ölümüne neden olan ilkeye karşı isyan eden Atinalıların halk zihni söz konusuydu.

α. Sokrates'in ulusal tanrıları onurlandırmayıp yeni tanrılar getirdiği yönündeki suçlamanın ilk noktası ile ilgili olarak Ksenophanes,[46] ona, tüm hemşehrilerinin ve keza onu suçlayanların da görebileceği gibi halk sunaklarına hep başkalarıyla aynı kurbanları getirdiği yanıtını verdirtir. Fakat ona ne yapması gerektiğini gösteren Tanrı'nın sesini duyması bakımından yeni Daimonlar getirdiği suçlaması konusunda, kendisini suçlayanlara, kuşların çığlık ve uçuşu, insanların telaffuzları (Pythia'nın sesi gibi), kurbanlık hayvanların iç uzuvlarının pozisyonu ve hatta gök gürlemesi ve şimşek çakması falcılar tarafından tanrısal bildirimler olarak kabul edilmiyor mu, diye hitap eder. Tanrı'nın geleceği önceden bildiğine ve eğer istiyorsa onu bu yollarda açığa vurduğuna Sokrates gibi herkes de inanmaktadır; ama Tanrı geleceği başka türlü de açığa vurabilir. Sokrates Tanrı'nın sesini işittiğini ileri sürerken yalan söylemediğini genellikle söyleneni duyurduğu dostlarının şahitliğinden hareketle gösterebilmiştir; sonuçları itibarıyla bunun daima doğru olduğu görülmüştür. Ksenophanes (Memorab. I.

[46] Apologia Socrat. 11-13; Memorab. I. c. 1, 2-6; 19.

c. 1. 11) şunu da ekler: "Sokrates'in din dışı bir iş yaptığını veya söylediğini kimse ne görmüş ne işitmiştir, zira Sofistlerin dünya dediği şeyin nasıl başladığını anlamaya çalışan çoğu başkaları gibi, o hiçbir zaman Evrenin doğasını çözmeye çalışmamıştır." Yani, Anaksagoras gibi güneşin bir taş olduğunu savunan eski ateistler bunlardandır.[47]

Suçlamanın bu bölümüne karşı yapılan savunmanın yargıçlar üzerindeki etkisini Ksenophanes şöyle ifade eder:[48] "Sokrates'in söylediklerine inanmadıkları için onlardan bir kısmı bundan memnun olmamıştı ve diğer kısmı da onun tanrılarca kendilerinden daha çok onurlandırılmış olmasını kıskanıyorlardı." Bu etki oldukça doğaldır. Zamanımızda da iki şekilde olur bu. Ya, özel tezahürlerle ve özellikle de bireysel eylem ve yaşamla ilgili olan tezahürlerden ötürü şişinip durduğunda bireye inanılmaz; ne bu tür tezahürlerin gerçekleştiğine ne de bunların bu bireyin başına geldiğine inanılır. Ya da eğer herhangi birinin böyle kehanetlerle gerçekten ilişkisi varsa, yeterince haklı olarak gösterilerine bir son verilip susturulur. Bununla, genel bir şekilde, Tanrı'nın her şeyi önceden bildiği ya da Onun bireylere vahiyler verebileceği yadsınmış olmaz; bu *in abstracto* kabul edilebilir, ama gerçekten değil; hiçbir tekil durumda buna inanılmaz. İnsanlar bu bireye bir vahyin söz konusu olmuş olduğuna inanmazlar. Başkalarına değil de niçin ona olsun ki? Ve kişinin başarılı bir yolculuk yapıp yapmayacağı veya yolunun başka bir kişiyle kesişip kesişmeyeceği veyahut da kendisini bir konuşma içinde doğru dürüst ifade edip etmeyeceği gibi bu tamamen önemsiz, şahsi durumlarda neden böyle bir şey söz konusu olsun ki? Ve bireyin başına gelebilecek sonsuz sayıda şey arasından başka meseleler değil de niçin bu meseleler? Niye çok daha önemli konularla, tüm Devletlerin refahını ilgilendiren konularla ilgili olmuyor? İşte bundan dolayı, şayet olanaklıysa bireyin başına böyle bir şeyin gelmek zorunda olması olgusuna rağmen, bireye inanılmaz. Genel olguyu ve genel olanağı yadsımayan ama ona hiçbir tikel durumda inanmayan bu inançsızlık, aslında bu durumun edimselliğine ve hakikatine inanmamaktadır. İnanmaz, çünkü mutlak bilinç bu kehanetleri veya Sokrates'in kehanetlerini oluşturacak ge-

[47] Plat. Apol. Socrat. s. 26 (108, 109).

[48] Apologia Socrat. 14 (karş. Memorab. I. c. 1, 17).

reksiz şeyler konusunda pozitif türde kesinlikle hiçbir şey bilmez ve bilmemesi de gerekir; tinde bu tür şeyler dolaysız olarak yitip gider. Mutlak bilinç gelecek olarak gelecek hakkında geçmiş hakkında olduğundan daha fazla hiçbir şey bilmez; yalnızca şimdi hakkındakiler bilir. Fakat şimdisinde gelecek ve geçmişin şimdiye olan karşıtlığı düşüncesinde görünür hale geldiği için, keza gelecek ve geçmiş hakkında, şekillenmiş bir şey olarak geçmiş hakkında da bir şeyler bilir. Zira geçmiş şimdinin realite olarak saklanışıdır, fakat gelecek bunun karşıtıdır, şimdinin olanak olarak Oluş'udur ve bu nedenle de formsuzdur. Evrensel bu formsuzluktan ilkin şimdide form içine girer ve dolayısıyla da gelecekte hiçbir form algılanmaz. İnsanlar, Tanrı'nın eylediği zaman, bunun tikel bir şekilde veya tikel nesnelerle ilgili olarak olmadığı konusunda bulanık bir duyguya sahiptir. Bu tür şeylerin Tanrı'nın tikel bir durumda bildiremeyeceği kadar kıymetsiz olduğu düşünülür. Tanrı'nın bireyi belirlediği kabul edilir, ama bundan bireyselliğin bütünü ya da bütün bireysellikler anlaşılır; işte bundan dolayı da Tanrı'nın işleyiş tarzının evrensel doğa içinde bulunduğu söylenir.

Şimdi, Greklerde karar kuşların uçuş ve çığlıkları yoluyla dışsal bir şekilde koyulmuş bir olumsallık formuna sahipken, bizim kültürümüzde içsel bir olumsallıkla karar verilmesi söz konusudur, çünkü Ben bizzat bu olumsallık olmayı arzularım ve bireyselliğin bilgisi de keza bu olumsallığın bir bilincidir. Ama bilincin olumsallığı kategorisini bir varolan olarak, bunun bilgisini de bir kâhin olarak gören Grekler herkesin tavsiye isteyebileceği evrensel bir bilgi olarak bu bireyselliğe sahip idiyse, tekil bireyin kararı Sokrates'te, bizde de olduğu gibi, bir tikel olarak kişilik formuna sahipti ve bu da evrensel bir bireysellik değildi. Onu yargılayanlar buna, inansınlar ya da inanmasınlar, dayanamıyorlardı. Greklerde bu tür vahiylerin belli bir doğaya ve yönteme sahip olması gerekirdi; Pythia gibi, bir ağaç, vb. gibi, deyim yerindeyse, resmî (öznel değil) kâhinler vardı. Dolayısıyla, sıradan bir yurttaşta, herhangi bir tikel kişide böyle bir şey ortaya çıktığında bunun akıl almaz ve yanlış olduğu düşünülüyordu; Sokrates'in *Daimon*'u Grek dininde eskiden saygı duyulanlar karşısında farklı türde bir aracıydı. Apollon Delphoi tapınağı kâhini Pythia'nın Sokrates'in en bilge Grek olduğunu ilan etmiş olması çok daha kayda

değerdir.[49] Bilgi Tanrısının buyruğunu, "Kendini Bil", gerçekleştirmiş ve bunu Greklerin mottosu haline getirerek, onu insanın tikel doğasıyla salt bir tanışıklık anlamında yorumlamayıp zihnin yasası olarak adlandırmış kişi Sokrates'ti. O hâlde Sokrates, Delphoi kâhininin yerine, Hakikatin ne olduğunu bilmek için insanın bizzat kendisine bakması gerektiği yönündeki ilkeyi kurmuş olan kahramandır. Şimdi, bu ifadeyi bizzat Pythia dillendirmiş olduğu için, onda, Grek zihnindeki tam bir devrimi ve düşünen her insanın kişisel özbilincinin kâhinin yerine devreye girdiği olgusunu görüyoruz. Gelgelelim bu içsel kesinlik hiç şüphe yok ki Atinalıların o zamana dek varolan tanrılarından başka, yeni bir tanrıydı ve öyleyse Sokrates'in suçlanması tamamen haklıydı.

β. Eğer şimdi Sokrates'in gençleri yoldan çıkardığı yönündeki suçlamanın ikinci noktasını ele alacak olursak, Sokrates'in bunun karşısına, Delphoi kâhininin hiç kimsenin ondan daha soylu, daha adil ya da daha bilge olmadığını ilan etmiş olması olgusunu çıkarmış olduğunu görüyoruz.[50] Ve ardından da bu suçlamaya karşı tüm yaşam biçimini ortaya koyarak, örnek verip özellikle de birlikte görüldüğü kişilerden herhangi birini kötü yola düşürüp düşürmediğini sorar.[51] Genel suçlamanın daha öte belirgin kılınması gerekiyordu ve tanıklar öne çıktı. "Meletos, onun, ana-babanıza değil de bana itaat edin diye nasihat verdiği birini tanıdığını söyledi."[52] Suçlamanın bu noktası esas olarak Anytos'la ilgiliydi ve tanıklık etmede iyi iş çıkardığı için, bu konu yasaya uygun olarak kanıtlanmıştı. Sokrates mahkemeden ayrılırken meramını anlatmıştır. Zira Ksenophanes'in dediğine göre (Apol. Socr. 27, 29-31), Anytos Sokrates'e düşmandı, çünkü muteber bir yurttaş olan Anytos'a, oğlunu tabakhane işinde değil de özgür bir insana uygun düşecek bir şekilde yetiştirmesi gerektiğini söylemişti. Anytos'un kendisi bizzat bir tabakhaneciydi ve işi çoğunlukla köleler yerine getiriyor olsa da bu kendinde alçaltıcı bir iş değildi ve gördüğümüz gibi (s. 331), Sokrates'in ifadesi Grek düşüncesinin ruhuna tamamen uygun olsa da o nedenle yanlıştı. Sokrates Anytos'un oğluyla

---

[49] Plato. Apol. Socrat. s. 21 (s. 97).

[50] Xenoph. Apol. Socrat. 14.

[51] Xenoph. Apol. Socrat. 16-19; Memorab. I. c. 1-8.

[52] Xenoph. Apol. Socrat. 20; *karş*. Memorab. I. c. 2, 49.

ahbaplık kurduğunu ve çocukta hiçbir kötülük görmediğini eklemiş, ama babasının onu zorladığı bu kölece işte durup kalamayacağı kehanetinde de bulunmuştu. Bununla beraber, ona göz kulak olacak aklı başında hiç kimsesi olmadığı için kötücül arzulara kendini kaptıracak ve hovardalığa düşecekti. Ksenophanes Sokrates'in kehanetinin aynen gerçekleştiğini ve genç adamın kendini içkiye verip, gece gündüz içerek tamamen yoldan çıktığını eklemiştir. Bu kolaylıkla anlaşılabilir bir durumdur, zira kendisinin daha iyi bir şeye uygun olduğunu (ister gerçekten böyle olsun ister olmasın) hisseden ve zihnindeki bu uyumsuzluk nedeniyle yaşadığı koşullardan hoşnutsuzluk duyan, fakat başka koşullara da ulaşması mümkün olmayan bir insan, bu iğrentiden sonra umursamazlığa geçer ve böylece de çoğu kez insanı viran eden kötü mecralara yelken açar. Sokrates'in tahmini öyleyse tamamen doğaldır (s. 378).

Oğulları ana-babalarına karşı itaatsizliğe sürüklediği konusundaki bu belirli suçlamaya karşı Sokrates, komutanlık gibi kamu işleri için adam seçilirken ana-babalar ya da savaşta deneyimli olanlar mı seçilir diye sorarak yanıt verir. Benzer tüm durumlarda bir sanat veya bilimde en yetenekli olanlar seçip ayrılırlar. Soylu bir insan olmak için gereken en yüksek iyi için can atan oğulların, onu ana-babalarına tercih ettiği için bir yargıç önüne çıkarılmasının hayret edilecek bir şey olup olmadığını sorar.[53] Sokrates'in bu yanıtı bir yanıyla oldukça haklıdır, ama eksiksiz diyemeyiz, çünkü suçlamanın odağına değinilmemiştir. Onu yargılayanların haksız bulduğu şey, ana-babalarla çocuklar arasındaki mutlak ilişkiye bir üçüncünün ahlaksal açıdan izinsiz girmesiydi. Bütününde bu noktada pek bir şey söylenemez, çünkü her şey müdahalenin biçimine bağlıdır ve kimi durumlarda zorunluysa da genel olarak bunun olmaması gerekir, özellikle de belli bir birey buna cüret ettiğinde. Çocuklar ana-babalarıyla birlik içinde oldukları duygusunu taşımalıdırlar; ilk dolaysız ahlaksal ilişki budur; her öğretmen buna saygı duymalı, onu lekelememeli ve böyle bağıntılı olma duygusunu yetiştirmelidir. Bu sebeple, çocuklarla ana-babaları arasındaki bu ilişkiye üçüncü bir kişi davet edildiği zaman yeni öğenin dâhil olma-

[53] Xenoph. Apol. Socrat. 20, 21; Memorab. I. c. 2, 51-55; Plat. Apol. Socrat. ss. 24-26 (ss. 103-107).

sıyla ortaya çıkan şey şudur ki, çocukların, kendi iyilikleri için sırlarını ana-babalarına açmaları önlenir ve ana-babalarının münasebet ve eğitimleriyle onlara zarar veren kötü kimseler olduğunu düşünmeleri sağlanır; işte bundan dolayı bunu çirkin buluruz. Ahlakları ve zihinleri bakımından çocukların başına gelebilecek en kötü şey, her zaman hürmet edilmesi gereken bağın gevşetilerek veya hatta koparılarak böylelikle nefrete, hor görmeye ve kine yol açılacak olmasıdır. Bunu kim yaparsa yapsın, en gerçek formundaki ahlakı zedelemektedir. Bu birlik, bu güven, ahlakın insanı besleyen ana sütüdür; ana-babaların erken kaybedilmesi bundan ötürü büyük bir talihsizliktir. Gerçekten de kız çocuk gibi erkek çocuğun da aileyle olan doğal birliğinden çıkıp bağımsız olması gerekir, ama ayrılık küstahça ve kibirli bir şekilde değil, doğal ve gönüllü olmalıdır. Yürekte böyle bir acı yer bulduğu zaman, bunun üstesinden gelmek ve yaraları sarmak için büyük bir zihin gücü lazım gelir. Şimdi Sokrates'in bize vermiş olduğu örnek hakkında konuşacak olursak; o araya girerek genç adamı işinden soğutmuş gibi görünmektedir. Anytos'un oğlu gerçekten de işini, genel olarak söylemek gerekirse, sevimsiz bulmuş olabilirdi, ama böyle bir hoşnutsuzluğun Sokrates gibi bir adamın otoritesiyle bilince çıkarılıp saptanması başka bir şeydir. Sokrates'in bu genç adamla bir ilişkisi varsa, pekâlâ onda aykırılık duygusunun tohumunu güçlendirip geliştirdiği tahmininde bulunabiliriz. Sokrates onun yetenekleri konusunda değerlendirmede bulunarak, daha iyisine layık olduğunu söylemiş ve böylece de genç adamda bir tatminsizlik duygusu oluşturup babasına karşı duyduğu hoşnutsuzluğu güçlendirmiştir, ki bu da onun mahvına sebep olmuştur. Dolayısıyla ana-babalarla çocuklar arasındaki ilişkiyi tahrip etmiş olma yönündeki bu suçlamayı, temelsiz olarak değil de tersine eksiksiz biçimde iyi oluşturulmuş bir suçlama olarak görmek mümkündür. Bunun ayrıca özellikle de Sokrates durumunda oldukça fena olduğu düşünülüyordu ve Atina'yı neredeyse yıkımın eşiğine götürmüş olan Kritias ve Alkibiades gibi takipçilere sahip olmuş olması da bir yüz karası haline gelmişti (s. 376). Zira o başkalarının kendi çocuklarına verdiği eğitime karıştığı zaman, insanlar onun gençlerin eğitimi için yaptığını iddia ettiği şeyin sonuçla çelişmemesini talep etmekte haklıydılar.

Şimdi geriye kalan tek sorun, halkın bunu fark etmeye nasıl başladığı ve bu tür meselelerin ne denli kanun konusu olup mahkemeye götürülebileceğidir. Yasalarımıza göre, suçlamanın ilk kısmı açısından, Cagliostro'nunki gibi kehanetler yasadışıdır ve eskiden Engizisyon tarafından olduğu gibi bunun yasaklanması gerekir. İkinci noktayla ilgili olarak, bu tür bir ahlaksal müdahale, hiç şüphe yok ki, yüklendiği bu ödeve sahip belli bir hizmetin söz konusu olduğu bizde daha çok kabul edilmektedir; ama bu müdahale kendisini genel tutmalı ve ilk ahlakdışı ilke olan ana-babalara karşı itaatsizliğe yol açacak kadar ileri gitmeye cüret etmemelidir. Öyle de bu tür meseleleri mahkemeye taşımak gerekir mi? Bu öncelikle Devletin neye hakkı olduğu sorusunu gündeme getirmektedir ve burada artık büyük bir esneklik tanınmaktadır. Ne var ki, bir profesör veya bir vaiz belli bir dine saldırdığı zaman, yasama organı bunu dikkate alacaktır ve her ne kadar bu durumda bağırıp çağırmalar olacaksa da bunu yapma konusunda tam bir hakka sahiptir. Kuşkusuz, düşünce ve konuşma özgürlüğünde tanımlanması zor olan ve zımni bir anlaşmaya dayanan bir sınır bulunur; ötesinde, doğrudan isyana teşvik gibi izin verilmeyen şeyleri bulduğumuz bir nokta söz konusudur. Aslında söylendiği gibi, "kötü ilkeler kendi kendilerini yıkıma uğratırlar ve hiçbir çıkış yolu bulamazlar." Ancak bu kısmen doğrudur, çünkü sofistliğin belagati halk tabakasının tutkularını coşturur. Gene söylenir ki, "Bu teoriden ibaret, ondan hiçbir eylem doğmaz." Fakat Devlet gerçekte düşünceye dayanır ve varlığı insanların duygularına bağlıdır, çünkü fiziksel değil tinsel bir krallıktır. Bundan dolayı onun dayanağını oluşturan maksimler ve ilkeler vardır ve bunlara saldırıldığında Hükümetin müdahale etmesi gerekir. Eklemek gerekir ki, Atina'da, bizde olduğundan bambaşka bir durum söz konusuydu; Sokrates'in durumunu doğru bir şekilde yargılayabilmek için ilkin Atina devletini ve geleneklerini ele almamız gerekir. Atina yasalarına göre, yani mutlak Devletin tinine göre, Sokrates'in yapmış olduğu bu her iki şey de bu tin açısından tahrip ediciydi, buna karşılık bizim anayasamızda devletlerin evrenseli, bireylere şüphesiz daha büyük bir serbestlik tanıyan daha güçlü bir evrenseldir. Dolayısıyla, eğer her şeyin ona dayandığı ve Devletin onsuz ayakta kalamayacağı bu halk dini parçalanacak olsaydı, bu, hiç şüphe yok ki en başta Atina

Devleti'nin yıkılması anlamına gelirdi; bizdeyse Devlete mutlak ve bağımsız bir güç denebilir. *Daimon*, gerçek şu ki, bilinen tüm tanrısal varlıklardan ayrılmaktadır ve halk dinine aykırı düştüğü için de ona öznel bir keyfîlik getirmiştir. Fakat kurulu din kamusal yaşamla, kamu yasasının bir parçasını oluşturacak kadar yakından özdeşleşmiş olduğundan, özbilinci bir ilke haline getiren ve itaatsizliğe vesile olan yeni bir tanrının getirilmesi zorunlu olarak bir suçtu. Bu konuda Atinalılarla tartışabilirdik, ama tutarlı olduklarını kabul etmemiz gerekir. İkinci olarak, ana-babalar ile çocuklar arasındaki ahlaksal bağ Atinalılarda, öznel özgürlüğün hüküm sürdüğü bizde olduğundan daha güçlüdür ve yaşamın ahlaksal temelini daha fazla oluşturur; aileye sadakat Atina Devleti'nin tözsel dayanağıdır. Öyleyse Sokrates Atina yaşamına iki temel noktada saldırıp onu tahrip etmiştir; Atinalılar bunu hissetmiş ve bilincine varmıştı. O halde, Sokrates'in suçlu bulunması karşısında hayrete düşmeye ne gerek var? Böyle olmak zorunda olduğunu söyleyebiliriz. Tennemann şöyle diyor (Cilt II., s. 41): "Bu suçlamaların aslı astarı olmadığı halde, Sokrates ölüme mahkûm edildi, çünkü onun zihni, mahkeme kararının sıklıkla saptırılmasını sağlayan sıradan, değersiz araçlara tenezzül etmeyecek kadar yüceydi." Gel gör ki, bunların tümü de yanlıştır; o bu işlerden dolayı suçlu bulunmuştur, ama ölüme mahkûm edilmiş olmasının sebebi bu değildir.

b. Şimdi Sokrates'in hikâyesindeki ikinci hadiseye geliyoruz. Atina yasalarına göre, suçlanan kişi, Heliast'lar (bu İngiliz jürisini anımsatır) onun suçlu olduğunu ilan ettikten sonra, suçlayan kişinin önerdiği cezadan farklı bir yaptırım teklif etme (ἀντιτιμᾶσθαι [antitiṃasthai]) özgürlüğüne sahipti; bu, cezanın resmî bir müracaat olmaksızın yumuşatılmasını ima ediyordu –Atina hukukunun insanlığına delalet eden mükemmel bir hüküm. Bu yaptırımda cezanın kendisi değil de cezanın türü tartışmaya açılır sadece; yargıçlar Sokrates'in cezayı hak ettiğine karar vermişlerdi. Fakat cezasının ne olması gerektiğini belirlemek suçlanan kişiye kaldığı zaman, bu keyfî olamaz, tersine suça uygun olarak para cezası ya da fiziksel bir ceza (ὅ, τι χρὴ παθεῖν ἀποτῖθαι [o, ti khrē pathein apotithai]) olmalıdır.[54] Gel gör ki, suçlu ki-

[54] Meier und Schömann: Der Attische Process, ss. 173-177.

şinin kendini kendi yargıcı olarak oluşturması, mahkemenin kararına boyun eğmiş ve suçlu olduğunu bizzat kabul etmiş olmasını gerektirir. Şimdi, Sokrates kendisi için ya para cezasından ya da sürgünden oluşan bir cezaya karar vermeyi reddetmiştir ve onu suçlayanların önerdiği ölüm cezası ile bunlar arasında bir seçme hakkına sahipti. Ksenophanes'in açıklamasına göre (Apol. Socr. 23) yaptırım-değişimi (τὸ ὑποτιμᾶσθαι [hypotimasthai]) resmiyette onun suçlu olduğunu kabul etmiş olmasını gerektireceği için o bu cezaları seçmeyi reddetmiştir; oysa artık suç konusunda değil sadece cezanın türü konusunda bir mevzu söz konusuydu.

Bu sessizlik aslında ahlaki bir büyüklük olarak değerlendirilebilir, ama öte yandan, Sokrates'in daha sonra hapisteyken söyledikleriyle bu çelişmektedir: Kaçmak istememiş, orada kalmaya devam etmiştir, çünkü yasalara boyun eğmek Atinalılara ve ona daha uygun görünmüştür (Cilt I., s. 342). Fakat ilkine boyun eğmesi, Atinalılar onu suçlu bulmuş olduğu için onun bu karara saygı duyması ve suçlu olduğunu kabul etmesi anlamına gelecekti. Tutarlı bir şekilde, bu nedenle cezasını üstlenmenin daha iyi olduğunu kabul etmiş olurdu, çünkü böylelikle sadece yasalara değil, aynı zamanda karara da boyun eğmiş olurdu. Sophokles'te (Antig., dizeler 925, 926), yeryüzünde görünmüş en soylu kişilik olan göksel Antigone'nin son sözlerinin şunlardan ibaret olduğunu görüyoruz:

İyiyse tanrılar için bu şayet,
Acı çektirilmeli bize
Anlayalım diye hatamızı.

Perikles de egemen olan halkın kararına boyun eğmişti; onu yurttaşların etrafında Aspasia ve Anaksagoras için dil dökerken görmüştük (s. 297). Keza Roma Cumhuriyeti'nde de yurttaşlara yalvaran soylu insanlar görüyoruz. Bunda birey için onur kırıcı hiçbir şey söz konusu değildir, çünkü genel gücün önünde eğilmesi gerekir ve en soylu ve gerçek güç de halktır. Halk, kendilerini halktan ayıranlarda doğrudan bu onayı görmelidir. Burada ise tam tersine, Sokrates halkın gücü önünde boyun eğmeyi ve küçük düşmeyi kabul etmemiştir, çünkü cezasında indirime gitmek istememiştir. Ondaki, kendi hakkının

bilincinde olarak bunda ısrar eden ve ne başka türlü davranmaya ne de bizzat kendisinin hak olarak gördüğü şeyin yanlış olduğunu kabul etmeye meyleden bu ahlaksal bağımsızlığa hayranlık duyuyoruz. Sokrates bundan dolayı, suçlu bulunmuş olmasının cezası olarak görülemeyecek olan ölüme, kendi kendisini mahkûm etmiştir; zira cezaya karar vermemiş ve yargı gücünü aşağılamış olması mahkûmiyetinin en başta gelen sebebidir. Genel bir şekilde o kuşkusuz halkın egemenliğini tanımıştır, ama tekil durumda değil; gelgelelim bunu sadece genel olarak değil, her bir ayrı durumda tanımak gerekir. Bizde, mahkemenin yetkisi önvarsayılmaktadır ve suçlu, üzerine daha fazla konuşulmadan yargılanır; çağımızda tüm mesele de gün gibi açıktır ve onaylanmış bir olgu olarak kabul edilir. Fakat Atinalılarda, yargıcın verdiği hükmü, mahkûmun kendisine bir yaptırım yükleyerek onaylamasının gerektiği yönünde karakteristik bir talep görüyoruz. İngiltere'de şüphesiz durum böyle değildir, ama gene de suçlanan kişinin hangi yasaya göre yargılanmak istediğini sormak gibi benzer bir form bulunmaktadır. O da yaşadığı yerine kanununa göre veya ülkesinin yargıçlarına göre diye cevap verir. Burada hukuksal işleyişin tanınışını görüyoruz.

Sokrates böylece yargıçların hükmüne karşı kendi vicdanını ortaya koymuş ve mahkeme önünde kendini aklamıştır. Gel gör ki, hiçbir halk, özellikle de Atinalılar gibi özgür bir halk, bu özgürlüğe rağmen, kendi bilincinden başka hiçbir bilincin ödevini yerine getirmiş olduğunu tanımayan bir vicdan mahkemesini kabul etmek zorunda değildir. Böyle bir hükümete ve yasaya halkın evrensel tini şu yanıtı verebilir: "Eğer sende ödevini yerine getirmiş olduğunun bilinci varsa, bizde de bizim ödevimizi yerine getirmiş olduğumuzun bilinci var." Zira bir Devletin ilk ilkesi, Devletin tanımış olduğundan daha yüksek hiçbir sebebin ya da vicdanın veya haklılığın veyahut da başka herhangi bir şeyin olmamasıdır. Devletin anavatanı savunmak gibi onlardan istediği taleplere karşı koyan Quakerlara, Anabaptistlere, vb. hiçbir gerçek Devlette müsamaha edilemez. İnsanların istediğini düşünme ve istediğine inanma gibi bu tür bir sefil özgürlüğe de, kişisel ödev bilincinin arkasına sığınmaya da izin verilmez. Eğer bu bilinç salt bir ikiyüzlülük değilse, bireyin yaptığı şeyin ödev olarak tanınabilmesi

için, herkes tarafından böyle tanınıyor olması gerekir. Halk hata yapabiliyorsa da birey bunu haydi haydi daha kolay bir şekilde yapabilir ve o bunu halktan çok daha kolay yapabileceğinin bilincinde olmalıdır. Şimdi, yasanın da bir vicdanı vardır ve onun yoluyla seslenmek zorundadır; mahkeme imtiyazlı vicdandır. Şimdi eğer farklı bir şey için yaygara koparan her bilinç adaletin mahkemede çuvalladığına delalet ediyorsa da evrensel olarak yasalaştırılmış vicdan olma gibi bir değere bir tek mahkemenin vicdanı sahiptir ve o, suçlanan kişinin tikel vicdanını tanımaya gerek duymaz. İnsanlar ödevlerini yerine getirmiş olduklarından fazla emindirler, oysa yargıç ödevin gerçekte yerine getirilip getirilmediğini bilir, insanlar bunun böyle olduğunun bilincini taşısalar bile.

Ölüme mertçe ve son derece soğukkanlı bir şekilde gitmekten başka bir şey bekleyemezdik Sokrates'ten. Platon'un Sokrates'in son saatlerinin sunulduğu müthiş sahneye ilişkin açıklaması, çok özel bir şey içermese de ihya edici bir resim oluşturur ve bizim açımızdan asil bir davranışın kalıcı bir temsili olarak kalacaktır. Platon'un son diyaloğu popüler felsefedir, çünkü ruhun ölümsüzlüğü ilk defa burada ortaya atılmaktadır; buna rağmen hiçbir teselli sağlamaz, zira Homeros'un Akhilleus'a yeraltı dünyasında söylettiği üzere, o yeryüzünde çift süren bir oğlan olmayı yeğleyecektir.

Ne var ki Atina halkı yasalarının haklarını Sokrates'in saldırılarına karşı bu kararı infaz ederek öne sürmüş ve Sokrates'in onların ahlaksal yaşamlarında açtığı yarayı cezalandırmış olsa da, Sokrates gene de kendinden ve içsel olarak karar veren bilinçten emin olan zihnin mutlak hakkını kendisi için taşıyan ve böylece de zihnin bilince sahip yüksek ilkesini ifade eden bir kahramandır. Şimdi, söylenmiş olduğu gibi, bu yeni ilke Grek dünyasına girerek tözsel tinle ve Atina halkının varolan duygularıyla çatışmaya girdiği için, bir tepki ortaya konmak zorundaydı, zira Grek dünyasının ilkesi henüz öznel refleksiyon ilkesine katlanacak halde değildi. Atina halkı öyleyse sadece haklı olmakla kalmayıp, aynı zamanda yasalarına göre buna tepki vermek mecburiyetindeydi, çünkü bu ilkeyi bir suç olarak görüyorlardı. Genel olarak tarihte, yeni bir dünyanın başlamasını sağlayan ve ilkeleri önceden ol-

muş olan şeylerle çelişki içinde duran ve bunları çözüp dağıtan kahramanların konumunun bu olduğunu görüyoruz: Onlar yasaları şiddetle yok ediyor gibi görünmektedir. İşte bundan ötürü, bireysel olarak yenilip gitseler de cezada olumsuzlanan şey ilkenin kendisi değil, sadece bireydir ve Atina halkının tini de bireyi ortadan kaldırmakla eski konumunu sağlayamamıştır. Yanlış bireysellik formu ortadan kaldırılır ve bu da şiddet yoluyla, cezayla olur; ama ilkenin kendisi daha sonra, başka bir formda olsa da içerilere işleyecek ve kendisini bir dünya-tini formuna yükseltecektir. İlkenin ortaya çıktığı ve şimdiye yayıldığı bu evrensel kip gerçek bir kiptir; yanlış olan şey ise ilkenin sadece tek bir bireyin kendine özgü iyeliği olarak ortaya çıkmış olmasıydı. Sokrates'i kendi dünyası anlayamazdı, ama her ikisinin de üstünde durduğu ölçüde gelecek nesiller bunu yapabilir. Sokrates'in yaşamının böyle bir sonla bitmesine hiç gerek olmadığı düşünülebilir, zira Sokrates özel bir filozof hayatı sürüp ölmüş olabilirdi ve öğretisi de öğrencileri tarafından ses çıkarmadan kabul edilip Devletin veya halkın dikkatini çekmeden gene daha ötelere yayılmış olabilirdi; suçlama bu durumda olumsalmış gibi görünecektir. Fakat bu olay yoluyla bu ilkenin yüksek derecede onurlandırılmış olduğunu söylemek gerekir. İlke, salt yeni ve kendine özgü bir şey olmayıp, tersine bir bütünlük olarak meydana gelmek üzere hazırlanmış kendilik bilincinin öz-gelişiminde mutlak olarak özsel bir uğrak, yeni ve daha yüksek bir edimselliktir. Atinalılar oldukça doğru bir biçimde bu ilkenin sadece sanı ve öğreti anlamına gelmediğini idrak etmişlerdi, çünkü gerçekte Grek zihninin edimselliğiyle doğrudan doğruya düşmanca ve yıkıcı bir ilişki içinde duruyordu; onlar da bu idrak doğrultusunda harekete geçmişlerdir. Dolayısıyla, Sokrates'in yaşamında meydana gelen olaylar olumsal değildir, tersine zorunlu olarak onun ilkesinden ileri gelirler. Yine, bu ilişkiyi fark etmiş ve hatta bu ilkenin kendilerine yayılmakta olduğunu hissetmiş olma onuru, Atinalılara aittir.

c. Atinalılar da keza Sokrates'i mahkûm etmiş olmaktan pişmanlık duymuşlar ve onu suçlayanlardan bazılarını bizzat ölümle ve bazılarını da sürgünle cezalandırmışlardır; zira Atina yasalarına göre, bir suçlamada bulunmuş ve suçlamasının doğru olmadığı görülmüş kişi, genellikle aksi takdirde suçlunun çekeceği aynı cezaya maruz kalırdı.

Bu dramdaki son perde budur. Atinalılar bir yandan pişmanlıklarıyla bu adamın bireysel büyüklüğünü tanımışlardır, ancak öte yandan da (yakından bakınca bunu görüyoruz) aynı zamanda Sokrates'teki yeni tanrıların ve ana-babalara hürmetsizliğin getirilmesine delalet eden bu ilkenin –düşman ve yıkıcı olsa da– kendi tinlerinin içine bile sokulmuş olduğunu ve Sokrates'i mahkûm ederek aslında sadece kendi ilkelerini mahkûm etmiş olmak gibi bir ikilem içinde kaldıklarını da kabul etmişlerdir. Sokrates'in adil yargısından üzüntü duymuş olmaları, böyle olmasını istememiş oldukları anlamına geliyor gibi görünmektedir. Fakat bu üzüntüden, kendinde bunun olmaması gerektiği sonucu değil, yalnızca bunun kendi bilinçleri açısından ortaya çıkmamış olması gerektiği sonucu çıkar. Bu her iki şey de birlikte, suçlu olan ve suçunun kefaretini ödeyen masumu oluşturmaktadır; eğer ortada hiçbir suç olmasaydı bu sadece anlamsız ve değersiz olurdu. Yaş tahtaya basan masum kişi bir ahmaktır; bundan dolayı, trajedilerde tiranların ve masum kişilerin temsili oldukça cansız ve yavandır, çünkü bu boş bir olumsallıktan ibarettir. Büyük bir insan ise suçlu olacak ve bundan doğan büyük krizin üstesinden gelecektir; İsa bireyselliğini bu şekilde terk etmişti, ama onun tarafından ortaya konan şey kalmaya devam etmiştir.

Sokrates'in kaderi bundan ötürü, sözcüğün yüzeysel ve her talihsizliğe trajik denmesi anlamında değil, gerçekten trajiktir. Kıymetli bir insanın ölümü böyle bir anlamda özellikle trajiktir, o nedenle Sokrates'in masum olduğu ve ölüme mahkûm edildiği için kaderinin trajik olduğu söylenir. Gel gör ki, böyle bir masum olduğu halde acı çekme, trajik değil de sadece üzücü olurdu, çünkü rasyonel bir talihsizlik olmayacaktır. Talihsizlik ancak, tıpkı karşısında savaştığı güçler –ki bu, öyleyse salt doğal bir güç veya despotik bir iradenin gücü olmamalıdır– gibi yaptığı şeylerde mutlak olarak haklı ve ahlaki olması gereken öznenin iradesi buna sebep olduğunda rasyoneldir. Zira insanın ancak böyle bir durumda talihsizliğinde kendi payı olabilir, oysa doğal ölüm doğanın insanlar üzerinde uyguladığı mutlak bir haktan ibarettir. Dolayısıyla, gerçekten trajik olan şeyde, çatışmaya giren her iki taraf için de geçerli olan ahlaki güçler söz konusu olmalıdır; Sokrates'te durum böyleydi. Keza onunki de salt şahsi, bireysel açıdan romantik bir talih değildir; zira onda, evrensel açıdan ahlaki ve trajik kaderi, Atina'nın trajedisini,

Yunanistan'ın trajedisini görüyoruz. İki karşıt hak çatışmaya girer ve biri diğerini yok eder. Bu şekilde her ikisi de kayıp verir, fakat karşılıklı olarak her ikisi de haklıdır; sanki sadece biri haklı da diğeri haksızmış gibi bir durum söz konusu değildir. Güçlerden biri tanrısal haktır, yasaları, orada kendi özündeymiş gibi özgürce ve asilce oturan iradeyle özdeş olan doğal haklılıktır. Buna karşılık diğer ilke ise bilincin veya öznel özgürlüğün gerçekten tanrısal olan hakkıdır; iyinin ve kötünün bilgi ağacının, yani kendini-yaratan aklın meyvesidir bu; birbirini izleyen tüm çağlar boyunca Felsefenin evrensel ilkesidir. Bu iki ilkenin Sokrates'in yaşamı ve felsefesinde karşıtlık içine girdiğini görüyoruz.

Atina halkı, içinde bu bireysel bilincin kendisini evrensel tinden bağımsızlaştırıp kendisi için olduğu bir kültür dönemine girmişti. Onlar bunun farkına Sokrates'te varmışlar, fakat aynı zamanda bunun yıkım anlamına geldiğini hissederek böylece kendilerine ait olan bir öğeyi cezalandırmışlardır. Bundan ötürü, Sokrates'in ilkesi tek bir bireyin sınırları ihlal etmesi değildir, çünkü buna her şey dâhil olmuştu; suç, halkın tininin kendi kendisine karşı işlediği bir suçtu. Bu algı yoluyla Sokrates'in mahkûmiyetinden cayılmıştır; Sokrates hiçbir suç işlememiş gibi görünüyordu, çünkü şimdi halkın tini evrenselden kendine geri dönen bilince ulaşmıştır. Bu, zihni ve tini netice itibarıyla gözden kaybolmuş, amma velakin küllerinden yeniden doğmuş olan bu halkın dağılıp çözülmesi anlamına geliyordu, çünkü dünya-tini kendini daha yüksek bir bilince çıkarmıştı. Atina Devleti aslında uzun süre dayandı, ama karakterinin canlılığı çok geçmeden soldu. Bilginin içselliği ilkesini, Kritias ve Alkibiades'in yaptığı gibi (s. 376) salt pratik açıdan değil, tersine düşüncede kavrayarak düşünce için geçerli kılmış olmak Sokrates'in ayırt edici bir özelliğidir ve bu da daha yüksek bir yöntemdir. Bilgi Düşüş'e yol açmıştır, ama aynı zamanda Kurtarılma ilkesini de içermektedir. Bu nedenle, başkaları için yıkımdan ibaret olan şey, Sokrates açısından, bilginin ilkesi olduğundan aynı zamanda bir iyileşme ilkesiydi. Sonraki tüm tarihin içeriğini oluşturan bu ilkenin gelişimi, açık bir şekilde, sonraki filozofların Devlet işlerinden geri çekilmiş, kendilerini bir iç dünya yetiştirmekle sınırlayıp halkın ahlaksal kültürünün evrensel amacını kendilerinden ayırmış ve Atina'nın ve Atinalıların tininin aksi yönünde bir konum üstlenmiş

olmalarının sebebidir. Bundan, erekler ve çıkarlar tikelliğinin artık Atina'da güçlü hale gelmiş olması sonucu doğmuştur. Bu, Sokratesçi ilkeyle ortak olarak, özne açısından Devletle ilişkisinde olduğu gibi kendisiyle olan ilişkisinde de hak ve ödev, iyi ve yararlı gibi görünen şeyin, anayasaya ve evrensele değil de öznenin bu içsel belirlenim ve tercihine bağlı olduğu olgusuna sahiptir. Bireyin bu kendini-belirleme ilkesi, gelgelelim, Atina halkının yıkımı olmuştur, çünkü halkın anayasasıyla özdeş değildi; daha yüksek ilkenin de bu nedenle, halkın tözseli ile özdeş olmadığı yerde, her durumda beraberinde yıkım getiriyor gibi görünmesi gerekir. Atina yaşamı zayıflamış ve Devlet dışa doğru güçsüzleşmişti, çünkü tini kendi içinde bölünmüştü. Bundan dolayı Lakedaimonya'ya bağlıydı ve sonunda bu Devletlerin de Makedonyalılara dışsal olarak tabi olduğunu görüyoruz.

Sokrates'le işimiz bitti. Durumun tüm özellikleri eksiksiz bir şekilde uyum içinde olduğu ve Sokrates büyük bir tarihsel dönüm noktasını oluşturduğu için burada biraz ayrıntılı davrandım. Sokrates, Peloponnesos savaşı sona erdikten sonraki bir Olimpiyat olan 95. Olimpiyat'ın 1. Yılında (m.ö. 399-400), Perikles'in ölümünden yirmidokuz yıl sonra ve İskender'in doğumundan kırkdört yıl önce, altmışdokuz yaşında öldü. Atina'yı görkemi ve çöküşünün başlangıcı içinde görmüş, onun canlılığın doruk noktasını ve talihsizliklerinin başlangıcını yaşamıştır.

Sokratesçiler

Sokrates ölünce dostlarından oluşan küçük bir grup Atina'dan, Platon'un da geldiği Megara'ya çekip gitti. Euklides zaten orada yaşıyordu ve onları memnuniyetle karşıladı.[55] Sokrates'in mahkûmiyetinden cayılıp onu suçlayanlar cezalandırıldığı zaman kimi Sokratesçiler geri döndü ve her şey yeniden dengelenmiş oldu. Sokrates'in eserinin Düşünce krallığında geniş kapsamlı ve etkili sonuçları oldu ve bir öğretmenin başlıca işi de hep büyük bir ilgi uyandırmaktır. Öznel açıdan, Sokrates'in bireyde bir uyumsuzluk yaratmak gibi biçimsel bir etkisi söz konusuydu; ilke nesnel düşünce değil de öznel bilinç olduğu için içerik her bir kişinin kendi özgür iradesine ve beğenisine bırakılıyor-

[55] Diog. Laert. II. 106.

du. Sokrates sadece genel olarak kişinin kendi düşüncesinin yalın varoluşunu bilinç açısından İyi olarak ifade etme noktasına varmıştı, ama İyi'ye dair tikel tasarımların gerçekte özünü ifade etmeyi amaçladıkları şeyi yerli yerince tanımlayıp tanımlamadığı konusunu araştırmamıştı. Sokrates İyi'yi yaşayan insanın ereği haline getirmiş olduğu için, İyi'den, İyi olarak bilinenin gerçek özünden şeylere bir geçiş bulmaya çalışmaksızın ve gerçek özü şeylerin özü olarak tanımaksızın tüm idea dünyasını veya genelde nesnel varoluşu kendi haline bırakmıştı. Zira mevcut tüm spekülatif felsefe evrenselin öz olduğunu ifade ettiği zaman, bu ilk ortaya çıktığında, yanında başkalarının da olduğu tekil bir belirlenim olma görünümüne sahiptir. Bu görünümü ilkin ortadan kaldıran şey bilginin tam hareketidir ve ardından evren sistemi, özünü Kavram olarak, bağıntılı bir bütün olarak ortaya koymaktadır.

Sokrates'in bu öğretisi çok değişik okullara ve ilkelere kaynaklık etmiştir ve bundan dolayı da serzenişte bulunulmuştur, ama bunun nedeni ilkesinin belirsiz ve soyut olmasıydı. Bizim Sokratesçi dediğimiz felsefi sistemlerde o nedenle ilkin ancak bu ilkenin tikel formları tanınabilmektedir. Ben, bununla birlikte, Sokratesçi ifadesinden, Sokrates'e yakın kalmaya devam etmiş olan ve içinde Sokratesçi kültürün tek yanlı anlaşılmasından başka bir şey bulamadığımız okulları ve yöntemleri anlıyorum. Bunların bir bölümü daha öteye gitmeksizin Sokrates'in dolaysız yöntemlerine tamamen sadık kalmıştır. Dostlarından bazılarının bu tarife uyduğundan söz edilir ve bunlar yazar oldukları ölçüde, onun tarzına uygun diyaloglar kaydetmekle yetinmişlerdir; bunlardan bazılarını Sokrates bizzat onaylamıştır, bazılarını ise başkalarından dinlemişler ve ayrıca onun yöntemine uygun diyaloglar da tasarlamışlardır. Fakat bunun ötesinde, spekülatif araştırmadan uzak durmuşlar ve dikkatlerini pratiğe yönelterek, sağlam ve sadık bir biçimde konumlarının ve koşullarının gerektirdiği ödevleri yerine getirmeye bağlı kalmışlar, böylelikle de sükûnet ve doyumu elden bırakmamışlardır. Ksenophanes bu bahsedilenler arasında en ünlüsüdür, ama onun yanı sıra başka bazı Sokratesçiler de diyalog kaleme almıştır. Bize kimi diyalogları ulaşmış olan Aeschines, Phaidon, Antisthenes ve başkalarından söz edilmektedir ve bunlar arasında, "Sokrates'in sık sık işyerine giderek konuştuğu ve sonradan Sokrates'in

kendisine söylediklerini özenli bir şekilde kaleme almış" bir ayakkabıcı olan Simon da vardır. Onun diyaloglarının başlığı, bize ulaşmış olan diğerlerininki gibi, Diogenes Laertios'ta bulunmaktadır (II. 122, 123; 60, 61; 105; VI. 15-18); bununla birlikte, sadece edebî açıdan bir değerleri olduğu için bunları geçiyorum.

Fakat Sokratesçilerin başka bir bölümü, Sokrates'ten yola çıkıp onun felsefesinin ve felsefi bilginin onun sayesinde gelmiş olduğu duruş noktasının tikel yönlerinden birini ele geçirip olgunlaştırdıkları ölçüde Sokrates'ten daha öteye geçmişlerdir. Bu duruş noktası, özbilincin içerisinde taşıdığı mutlak karakteri ve onun bağımsız evrenselliğinin bireyselle olan ilişkisini korumuştur. Öyleyse Sokrates'te ve Sokrates'ten itibaren, bilginin başladığını, dünyanın kendini bilinçli düşünce alanına yükselttiğini ve bunun da nesne hâline geldiğini görüyoruz. Bundan böyle, Doğanın ne olduğuna dair değil, Hakikatin ne olduğuna dair sorular ve yanıtlar görüyoruz; ya da reel öz kendini kendinde değil de bilgide olduğu şey olarak belirlemiş olmaktadır. Dolayısıyla, özbilinçli düşüncenin reel özle ilişkisi sorunu ön plana çıkmaktadır ki, bizi de en çok bu ilgilendiriyor. Öz ile gerçek aynı şey değildir; gerçek, düşünce olarak özdür, öz ise yalın bir şekilde kendindedir. Bu yalın şey aslında düşüncedir ve düşüncededir, ama özün, atomcuların kendi-için-varlığı gibi, arı Varlık veya Oluş olduğu ve ardından Kavramın genel olarak düşünce (Anaksagoras'ın νοῦς [nous]'u) ya da nihayetinde ölçü olduğu söylendiğinde bu doğrudan öne sürülmektedir ve nesnel bir şekildedir. Ya da nesnel olanla düşüncenin yalın birliğidir; tamamıyla nesnel değildir –çünkü Varlık görülemez, işitilemez, vb.; ne de varolana karşıtlık içinde arı düşüncedir– zira bu, kendisini özden ayıran belirgin bir şekilde varolan özbilinçtir. Son olarak, anlak ve bilgi yanlarındaki ayrımdan kendisine geri giden birlik değildir. Bunlarda özbilinç, kendisini bir yandan kendi-için-varlık olarak, bir yandan da Varlık olarak sunar; o bu ayrımın bilincidir ve bundan da ayrım her ikisinin birliğine geri döner. Bu birlik, sonuç, bilinendir, gerçektir. Gerçek içindeki bir öğe öz-kesinliktir; bu uğrak realiteye ulaşmıştır –bilinçte ve bilinç için. Felsefenin sıradaki dönemini bu hareket ve öznenin araştırılması ayırt eder, çünkü özü kendi haline bırakarak ve tamamıyla nesnel olarak değil, öz-kesinlikle birlik

içinde temaşa eder. Bundan, böyle bir bilginin mutlak özün içerik ve tanımı olduğu düşünülecek şekilde bizzat öze dönüştürüldüğü veya özün kendisini, sanki bu filozoflar onu böyle düşünmüşler gibi, onların bilinci açısından Varlık ile Düşüncenin birliği olarak belirlemiş olduğunu anlamamak gerekir; tersine, onlar sadece, bundan böyle bu öz-kesinlik öğesi olmaksızın öz ve edimsellikten söz edemiyorlardı. İşte bu dönem, bundan dolayı, gerçekte bilginin hareketi olan ve bilgiyi ilkin bu birliğe yol açan özün bilimi olarak gören, deyim yerindeyse, bir ara dönemdir.

Bu söylenenlerden hareketle önümüze şimdi hangi felsefi sistemlerin çıkabileceğini görmek mümkündür. Eşdeyişle, bu dönemde Düşüncenin Varlıkla veya evrenselin bireyselle ilişkisi belirginleştirildiği için, bir yandan, bilince gelen bilincin çelişkisinin Felsefenin konusu olduğunu görüyoruz –sıradan düşünce biçimlerinin, düşünmeden ilerledikleri için bir kafa karışıklığı durumu içinde olduklarından hiçbir bilgiye sahip olmadıkları konusundaki çelişki. Öte yandan, Kavramının ötesine geçmeyen ve bir içeriğin daha kapsamlı bir bilgisinin açınımı olduğundan kendisine bu içeriği veremeyen, tersine onu sadece düşünebilen, yani onu yalın bir şekilde belirleyebilen bilginin kendisini idrak eden Felsefeyi görüyoruz. Kendilerine has bir yere sahip Sokratesçiler arasında, buna göre, değerlendirmeyi hak eden üç okul bulunmaktadır; ilkin, başını Megaralı Euklides'in çektiği Megara Okulu ve sonra da Kirene ve Kinik Okulları; bu üç okulun da birbirlerinden oldukça farklı olması, Sokrates'in bizzat herhangi bir pozitif sistemden yoksun olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Bu Sokratesçilerde, özne belirlenimi ön plana çıkmaktadır ki, bu özne açısından gerçeğin ve iyinin mutlak ilkesi keza erek olarak görünmektedir; bu erek refleksiyon ve genel olarak zihnin işlenmesi talebinde bulunur ve ayrıca, insanların iyinin ve gerçeğin gerçekte ne olduğunu anlatabilmelerini gerektirir. Ger gör ki, bu Sokratesçi okullar bütününde öznenin kendisinin erek olduğunu ve öznel ereğine bilgisinin işlenişi yoluyla ulaştığını söyleme noktasında durup kalsalar da onlardaki belirlenim formu henüz evrenseldir ve aynı zamanda soyut da değildir, çünkü evrenselin belirlenimlerinin gelişimi gerçek bilgiyi vermektedir. Megaralılar en soyut olanlardı, çünkü kendileri açısından yalın

olarak ilke olan iyinin belirlenimine bağlı kalmışlardır; düşüncenin hareketsiz ve kendiyle-ilişkili yalınlığı, bilinçli bilginin ilkesi olduğundan, birey olarak bilincin ilkesi haline gelmektedir. Megara okulu iyinin yalınlığının öne sürülmesiyle, diyalektikle, tanımlı ve belirli olan hiçbir şeyin gerçek olmadığı düşüncesiyle ilintiliydi. Fakat Megaralılarda başlıca nokta evrenseli bilmek olduğundan ve bu evrensel de onlar açısından evrenselin bu formunda alıkonulması gereken Mutlak olduğundan, bu Düşünce, tüm belirlilikle ve dolayısıyla da Kavramın da belirliliğiyle ilişkisinde olumsuz bir konum taşıyan Kavram olarak, o denli de bilgiye ve algıya karşı olmuştur.

Kireneliler bilgiyi öznel anlamıyla ve öz-kesinlik olarak bireyselliğe ya da duyguya işaret eden bir şey gibi alırlar; bilincin uygulanışını özsel olan şey olarak bununla sınırlayıp, genel olarak söylemek gerekirse, bilinç için varoluşu oraya dayandırırlar. Şimdi, onlar böylelikle İyi'yi daha yakından tanımlamaya çalıştıkları için, onu basitçe haz veya zevk olarak adlandırmışlardı, fakat bundan her şeyi anlamak mümkündür. Hemen duygunun gelip geçici varoluşunun doğrudan doğruya İyi'ye karşıtlık içinde bulunduğunu düşünebilecek olduğumuzdan, Kirene okulunun ilkesi Sokrates'in ilkesinden çok fazla uzaklaşmış gibi görünecektir; oysa durum başkadır. Kireneliler de keza evrenseli desteklemektedir, zira İyi'nin ne olduğu sorulduğunda, kuşkusuz onların bir belirlinin görünüşünü sunan haz verici duyguyu İyi'nin içeriği yapmış olduğunu görürüz, ama aynı zamanda kültürlü bir zihin de gerektiği için, haz burada, düşünce yoluyla edinilmiş olduğu şekliyle belirtilmektedir.

Kinikler de İyi'nin ilkesini daha öte tanımlamışlardır, ama Kirenelilerden başka bir şekilde; onun içeriğinin insanın doğaya uygun olana ve doğanın basit gereksinimlerine bağlı kalmaya dayandığını söylüyorlardı. Aynı şekilde, insanların amaçlarındaki tikel ve sınırlı olan her şeyi arzulanmaması gereken şeyler olarak belirtiyorlardı. İlke Kinikler için de evrenselin bilgisi yoluyla zihinsel kültürdü; ama evrenselin bu bilgisi yoluyla bireysel ereğe ulaşılmalıdır ve bu da bireyin kendini soyut evrensellik içinde, özgürlük ve bağımsızlık içinde tutması ve daha önce saygı göstermiş olduğu tüm şeylere karşı ilgisiz olması gerektiği anlamına gelmektedir. Böylece, arı düşüncenin bi-

reyde hareketi içinde tanındığını ve bilince gelen evrenselin çoklu dönüşümlerini görüyoruz. Bu üç okulu uzun uzadıya irdelemeyeceğiz. Kirenelilerin ilkesi sonraları daha bilimsel bir şekilde Epikürosçulukta işlenmiştir, Kiniklerinki de Stoacıklıkta.

Megaralılar

Euklides (Megaralı düşünme tarzının kurucusu olarak görülür) ve okulu, evrensellik formlarına bağlı kaldıkları ve her şeyden önce tikel tüm tasarımlarda yatan çelişkileri araştırıp başarıyla ortaya koydukları için, tartışma delisi olmakla suçlanırlar ve bundan dolayı onlara Eristikler adı verilmiştir. Tikel olan her şeyi karışıklığa sürükleyip ortadan kaldırma aracını, Megaralıların gerçekten de oldukça büyük bir tamlığa taşıdığı diyalektik sağlıyordu, ama özel olarak ifade edildiği üzere, onlar bunu bir tür öfke içinde yapmışlardır, öyle ki başkaları onlara bir Okul (σχολή [skholē]) değil de nefret (χολή [kholē]) denebileceğini söylemiştir.[56] Bu şekilde oluşturulmuş bir diyalektiğe sahip oldukları için onların Elea Okulunun ve Sofistlerin yerini aldığını görüyoruz; özünde Elea Okulu ile aynı olduklarından sanki bu okulun yeniden üretilmesinden ibaretmiş gibi görünmektedirler.[57] Fakat bu sadece kısmen doğrudur –Elealı diyalektikçiler tek varoluş olarak Varlığı öne sürüyorlardı ki, tikel hiçbir şey onun karşısında hakikat değildir ve Megaralılar da Varlığı İyi olarak ele almışlardır. Öte yandan, Sofistler itici güçlerini sabit ve kalıcı bir şey olarak yalın evrensellikte bulmaya çalışmamışlardı; benzer şekilde, öznel zihnin kendi içerisine dayandığını ileri süren diyalektikçileri de Kuşkucularda bulacağız. Euklides'in yanı sıra Diodoros ve Menedemos'tan, ama özellikle de Eubilides ve sonraları Stilpon'dan ünlü Eristikler olarak söz edilir; son ikisinin diyalektikleri de keza dışsal tasarımda ve konuşmada ortaya çıkan çelişkilerle ilgiliydi, öyle ki salt bir sözcük oyununa dönüşmüştür.

Euklides

Euklides'in –matematikçi Euklides'le karıştırılmamalıdır– Atina ile doğum yeri olan Megara arasındaki düşmanlık sırasında ve en

---

[56] Diog. Laert. VI. 24.

[57] Cicer. Acad. Quaest. II. 42.

şiddetli husumet döneminde, Sokrates'i dinleyebilmek ve çevresine katılabilmek için, ölüm cezasından dahi korkmadan, bir kadın kılığına girerek sık sık gizlice Atina'ya gittiği anlatılır.[58] Euklides, söylendiğine göre, dediğim dedik tartışma tarzına rağmen tartışırken bile son derece uysal bir insandı. Bir keresinde tartışma sırasında rakibi o kadar çok sinirlenip "Senden intikamımı almazsam ölürüm!" diye bağırdığı zaman, Euklides'in "Ben de konuşmamın yumuşaklığıyla senin hiddetini beni eskisi gibi seveceğin kadar yatıştırmazsam ölürüm"[59] yanıtını vermiş olduğu rivayet edilir. "İyi tektir" ve "pek çok isim altından geçse de" bir tek o vardır; "ona bazen Anlak, bazen Tanrı, bazen de Düşünce (νοῦς [nous]) denir. Ama iyinin karşıtı olan şey yoktur."[60] Bu öğretiye Cicero soylu der ve Platoncu öğretiden pek farklı olmadığını belirtir. Megaralılar gerçeğin yalın özdeşliği olarak İyi'yi bir ilkeye dönüştürdükleri için, açık bir şekilde görülmektedir ki, onlar İyi'yi evrensel bir anlamda, Sokrates'in yaptığı gibi, mutlak varoluş olarak ifade etmişlerdir; ama Sokrates gibi bundan böyle tüm yaklaşık tasarımları kabul etmemişler veya daha ziyade bunlar insanın çıkarları açısından ilgisiz olduklarından onlara karşı çıkmışlardır, zira onların kesin bir şekilde hiçlik olduğunu öne sürmüşlerdir. Megaralılar böylece Elealılar kategorisine girerler, çünkü tıpkı onlar gibi yalnızca Varlığın varolduğunu ve diğer tüm şeylerin, olumsuz olarak, varolmadığını göstermişlerdir. Sokrates salt yürürlükteki ahlaki fikirleri ve bilgiye dair daha ilk tasarımları sarsmış olduğundan onun diyalektiği arıziydi, oysa buna karşılık Megaralılar felsefi diyalektiklerini daha evrensel ve reel bir şeye yükseltmişlerdir, çünkü kendilerini daha çok, henüz sonraki Kuşkucular gibi arı Kavram belirlenimlerine olmasa da, fikir ve konuşmadaki biçimsel şeylere vermişlerdi; zira bilgi, düşünce, soyut tasarımlar içinde mevcut değildi henüz. Diyalektiklerine dair çok şey anlatılır, ama daha fazlası sıradan bilinci içine düşürdükleri mahcubiyet konusunda söylenir, zira başkalarını türlü yollarla çelişkiye sürüklemek için tetikte bekliyorlardı. Onlar böylece, tıpkı Sokrates'in

---

[58] Menag. ad. Diog. Laert. II. 106; Aul. Gellius: Noct. Atticae, VI. 10.

[59] Plutarch. de fraterno amore, s. 489, D. (ed. Xyl.); Stobaei Sermones: LXXXIV. 15 (T. III. S. 160, ed. Gaisford); Brucker. Hist. Crit. Philos. T. 1, s. 611.

[60] Diog. Laert. II. 106.

her türden sıradan konuya kendi zihnini uygulamış olması gibi ve tıpkı bizim karşılıklı konuşmalarımızda bir iddiayı ilgi çekici ve önemli kılmaya çalışmamız gibi, diyalektiği sıradan bir karşılıklı konuşma tarzı içinde uygulamışlardır. Tartışmalarına dair birtakım anekdotlar anlatılır ve bunlar, bizim şaka dediğimiz şeyi onların açıkça iş edinmiş olduğunu göstermektedir. Yarattıkları kafa karışıklıklarından bazıları ise olumlu düşünce kategorisi ile ilgilidir; onlar bunları alıp, gerçek sayıldıklarında, nasıl çelişkiye yol açtığını gösterirler.

Eubulides

Kategorilerdeki bilgimizi karışıklığa düşürmeye çalıştıkları sayısız yollardan önemli bir kısmı adlarıyla birlikte muhafaza edilmiştir ve bunlardan başlıcaları, keşfi Euklides'in öğrencisi Miletli Eubulides'e atfedilen sofistliklerdir.[61] Bunları işittiğimizde dikkatimizi çeken ilk şey, bunların çelişki adına layık olmayan sıradan sofistlikler olmasıdır ve zerre kadar gerçek bilimsel değer taşıdıkları neredeyse hiç işitilmez. Dolayısıyla bunlara aptallık der ve can sıkıcı şakalar olarak görürüz, gel gör ki, bunları bir kenara koymak aslında çürütmekten daha kolaydır. Herkes başkasının ne demek istediğini bildiği (bu olmadığı zaman ise Tanrı'nın bizi anladığına güveniriz) sürece, konuşmaya pek aldırış etmeyiz ve onunla yetiniriz, fakat bu sofizmler sıradan konuşmayı yanlış yola sevk ediyormuş gibi görünmektedirler, çünkü sıkı sıkıya konuşulduğu gibi alındığında, konuşmanın çelişkili ve yetersiz doğasını gösterirler. Sıradan dili ne diyeceğimizi bilemeyecek kadar karışıklığa düşürmek, ahmaklıkmış gibi, biçimsel çelişkilere yol açılıyormuş gibi görünür ve bu yapılıyorsa, salt boş sözcükleri alıp onlarla oynamakla suçlanırız. Bizim Alman ciddiyetimiz o nedenle bu kelime oyunlarını sığ bir nükte olarak kapı dışarı eder, fakat Grekler bir önermenin içeriğini olduğu kadar önermenin salt irdelenişini de, kendinde sözcüğü de onurlandırmışlardır. Ve sözcük ile şey eğer karşıtlık içindeyse sözcük daha yüksektir, çünkü rasyonel olan şey bir tek konuşma olarak varolduğundan, ifade edilemeyen şey gerçekte irrasyoneldir.

---

[61] Diog. Laert. II. 108.

Aristoteles'te ve onun *Sofistik Çürütmeler* eserinde, (Eristiklerle aynı şekilde eski Sofistlerden gelen) bu çelişkilere dair muhtelif örnekler ve ayrıca bunların çözümlerini buluyoruz. Eubulides bundan ötürü keza Aristoteles'e karşı da yazmıştı,[62] ama bunlardan hiçbiri bize ulaşmamıştır. Ayrıca, görmüş olduğumuz gibi (s. 334), Platon'da da Sofistleri alaya alıp onların zamanlarını hangi önemsiz şeylerle harcadığını göstermek üzere benzer şakalardan ve muğlaklıklardan bahsedildiğini görüyoruz. Fakat Eristikler daha ileri gitmişlerdir, zira Diodoros gibi Ptolemaios'unki gibi saraylara soytarı olmuşlardır.[63] Tarihsel olgulardan hareketle; başkalarını kafa karışıklığına düşürme ve bu durumdan nasıl çıkılacağını gösterme konusundaki bu diyalektiğin, Grek filozofların hem kamusal mekândaki hem de kralların sofralarındaki genel bir eğlencesi olduğunu görüyoruz. Tıpkı Doğunun Kraliçesinin bilmece sormak için Süleyman'ın yanına gelmesi gibi, kralların sofralarında da hazırcevap diyalogları ve şakalar yapıp birbirleriyle dalga geçen filozoflar topluluğunu görüyoruz. Grekler konuşmada ve tasarımlarda karşılaşılan çelişkileri keşfetmeye pek düşkündü. Çelişki kendisini tasarımdaki arı bir çelişki gibi değil, tersine sadece somut fikirlerle iç içe geçmiş olarak gösterir; bu tür önermeler ne somut içeriğe ne de arı Kavrama uyarlar. Her önermeyi oluşturan özne ve yüklem farklıdır, ama tasarımda onların birliğine işaret ederiz; kendiyle çelişmeyen bu yalın birlik, tasarımlar açısından, hakikattir. Gel gör ki, kendiyle-özdeş önerme aslında anlamsız bir totolojidir; zira her olumlamada ayrımlar mevcuttur ve bunların türlülüğü bilince geldiği için çelişki söz konusudur. Sıradan bilinç bu durumda şaşkınlık içindedir, ama çözüm, kendini-feshetme yalnızca bir çelişkinin olduğu yerde vardır. Sıradan bilinçte, hakikatin ancak karşıtların birliği olduğu, eğer doğruluk yalın anlamında ve yanlışlık da karşıt ve çelişkili anlamında alınacak olursa her ifadede doğruluk ve yanlışlık olduğu kavrayışı bulunmaz; onda, ilk birlik olan olumlu ile bu son karşıtlık olan olumsuz ayrı düşerler.

---

[62] Diog. Laert. II. 109.

[63] Diog. Laert. II. 111, 112.

Eubulides'in önermelerinde esas nokta, hakikat yalın olduğundan yanıtın da yalın olması gerektiğiydi; öyleyse yanıtın, Aristoteles'te olduğu gibi (De Sophist. Elench. c. 24), kimi özel değerlendirmeleri hesaba katmamış olması gerekiyordu; hepsinden öte, anlağın talebi gerçekte budur. Hata, o halde, bir evet veya hayır yanıtı istemektir, zira kimse bunlardan birine cüret edemediği için şaşkınlık meydana gelmektedir, çünkü ne diyeceğini bilememek bir budalanın payına düşer. Hakikatin yalınlığı böylece ilke olarak kavranmaktadır. Bu bizde, karşıtlardan biri doğru, diğeri yanlıştır, bir ifade ya doğrudur ya da doğru değildir, bir nesnenin iki karşıt yüklemi olamaz gibi ifadeler formunda ortaya çıkar. Anlağın tüm bilimlerde büyük önem taşıyan ilkesi budur *–pirincipium exclusi tertii.* Bu, Sokrates'le Platon'un, soyut bir şekilde anlağın özdeşliği –ki, buna göre, doğru olduğu söylenen şey kendiyle çelişemez– olan "Gerçek evrenseldir" ilkesiyle yakından ilişkilidir (s. 405). Stilpon'da bu daha açık bir şekilde gün yüzüne çıkar (s. 413). Megaralılar böylece Hakikat için özdeşlik formunu talep ederek bizim anlak mantığımızın bu ilkesine bağlı kalmışlardır. Şimdi, onlar ortaya attıkları örneklerde evrensele bağlı kalmamış, tersine sıradan tasarımda insanları şaşırtmalarını sağlayacak örnekler aramışlar ve bunu bir tür sisteme çevirmişlerdir. Bize dek muhafaza edilmiş olan kimi örnekleri tartışmaya açacağız; bunlardan bazıları önemli, bazıları ise önemsizdir.

α. Çürütmelerden biri Yalancı (ψευδόμενος [pseudomenos]) adındaydı ve şu soruluyordu: "Eğer bir insan yalan söylediğini kabul ediyorsa, yalan mı yoksa doğru mu söylemektedir?"[64] Basit bir yanıt istenir, çünkü diğerini dışarıda bırakan basit bir cevap doğru sayılmaktadır. Eğer doğruyu söylediği belirtiliyorsa, bu onun ifadesinin içeriğiyle çelişir, çünkü yalan söylediğini itiraf etmektedir. Fakat eğer yalan söylediği öne sürülüyorsa, itirafı bu durumda doğru olduğundan buna itiraz edilebilir. O öyleyse hem yalan söylemekte hem de yalan söylememektedir; ama ortaya konan soruya basit bir yanıt verilemez. Zira burada iki karşıtın, yalanın ve doğrunun, birliğini ve onların dolaysız çelişkisini görüyoruz; farklı biçimlerde bu her zaman ortaya

---

[64] Diog. Laert. II. 108; Cicero, Acad. Quaest. IV. 29; De divinat. II. 4.

çıkar ve insanların dikkatini çekmiştir. Ünlü bir Stoacı olan Hrisippos bu konu üzerine altı kitap yazmıştır[65] ve bir başkası da, Kos'lu Philitas, bu paradokslar üzerine fazla çalışmaktan elden ayaktan düşüp ölmüştür.[66] Aynı şey gene modern çağda da söz konusudur; kendilerini çemberi karelemeye adamaktan bitap düşmüş insanlar görüyoruz –neredeyse ölümsüzleşmiş bir önerme. Onlar ölçülemez bir şeyde basit bir ilişki bulmaya çalışırlar, yani içeriğin çelişkili olduğu yerde basit bir yanıt talep etme yanılgısına düşerler. Bu kısa tarih sonraları kendisini sürekli hale getirip yeniden üretmiştir. *Don Kişot*'ta da aynı şey ortaya çıkar. Barataria adasının valisi olan Sanço karar merciine oturduğu zaman birçok sinsi durumla sınanmıştı ve bunlardan bir tanesi şöyleydi: Onun nüfuz alanında, zengin bir adamın yolcuların hayrına yaptırmış olduğu bir köprü vardı –ama yanı başında da bir darağacı duruyordu. Köprüyü geçmenin şartı olarak herkes gerçekten nereye gittiğini söylemek zorundaydı ve yalan söyleyenler darağacında asılıyordu. Şimdi, adamın biri köprüye gelir ve nereye gittiği sorusuna, buraya darağacında asılmak için geldiği yanıtını verir. Köprü muhafızları buna çok şaşırırlar. Çünkü onu eğer asarlarsa, o bu durumda doğruyu söylemiş olur ve köprüden geçmesi gerekir, yok eğer geçecek olursa, o zaman da doğruyu söylememiş olur. Bu güçlük karşısında valinin bilgeliğine başvururlar, o da bu tür kuşkulu durumlarda en mutedil önlemleri benimsemek gerektiğine dair bilgece deyişi ifade eder ve adamın geçmesine izin verilir. Sanço bu meseleye kafa yormamıştı. İfadenin sahip olacağı sonuç, içeriğin karşıtının sonuç olması gerektiği koşuluyla, içerik haline getirilmektedir. Asmak, gerçekten ifade edildiği şekliyle anlaşılırsa, sonuç olarak asmaya sahip olmamalıdır; öte yandan, bir olay olarak asmamak da asmayı sonuç olarak taşımalıdır. Ölüm böylece intiharın sonucu haline getirilir, ama intiharla ölüm bizzat suçun içeriği yapılır ve öyleyse de cezalandırılamaz.

Bu yanıtın yanı sıra benzer başka bir örnek daha vereceğim. Menedemos'a babasını dövmeyi bırakıp bırakmadığı sorulmuştur. Bu onu bir güçlüğe düşürme yönünde bir girişimdi, çünkü 'evet' veya 'hayır'

---

[65] Diog. Laert. VII. 196.

[66] Athenaeus IX. S. 401 (ed. Casaubon, 1597); Suidas, s. v. Φιλητᾶς [Philētas], T. III. s. 600; Menag. ad. Diog. Laert. II. 108.

yanıtını vermek eşit ölçüde riskli olacaktı. Çünkü eğer 'evet' derse, o zaman babasını bir ara dövmüş olur ve eğer 'hayır' derse, onu hâlâ dövüyor olur. Menedemos bundan ötürü ne babasını dövmeyi bıraktığı ne de onu dövmüş olduğu yanıtını vermiştir; rakipleri de bundan pek memnun olmamışlardır.[67] İki-yanlı olan bu yanıtla, iki alternatif de bir yana bırakılarak, soru aslında yanıtlanmıştır; yalan söylediğini söyleyen kişinin doğru mu söylediği konusundaki önceki soruda da şu cevap verildiğinde durum budur: "O aynı zamanda hem doğru hem yalan söylemektedir ve hakikat de bu çelişkidir." Gel gör ki, bir çelişki gerçek değildir ve sıradan tasarımlarımıza dâhil olamaz; bundan dolayı Sanço Panza da keza hüküm verirken onu bir kenara atmıştır. Eğer karşıtlığın bilinci söz konusuysa, tasarımlarımız çelişkili yanları uzak tutarlar; ama gerçek şu ki, çelişki uzay, zaman, vb. gibi duyusal şeylerde ortaya çıkar ve onlarda bunu göstermek gerekir. Bu sofizmler öyleyse çelişkiliymiş gibi görünmezler sadece, tersine gerçekten de öyledirler; örnekte önümüze konan iki karşıt arasındaki bu seçim bizzat bir çelişkidir.

β. Gizlenen kişi (διαλανθάνων [dialanthanōn]) ve Elektra[68] paradoksu, bir kişiyi aynı zamanda hem tanıma hem tanımama çelişkisinden ileri gelir. Birine "Babanı tanıyor musun?" diye sorarım. O da "Evet" yanıtını verir. Sonra, "Şimdi sana perdenin adında gizlenen birini göstersem, onu tanır mısın" diye sorarım. "Hayır." "Fakat o senin baban ve sen öyleyse babanı tanımıyorsun." Elektra'da da aynı şey söz konusudur. "Onun, önünde duran veya durmayan erkek kardeşi Orestes'i tanıdığı söylenebilir mi?" Bu şaşırtmacalar ve lafı evirip çevirmeler sığ görünürler, ama onları daha öte ele almak ilginç olacaktır. (*aa*) Bilmek/tanımak, bir yandan, birine belirsiz şekilde ve genel olarak değil de "bu biri" olarak sahip olmaktır. Oğul böylece babasını gördüğü zaman, yani o onun için bir 'bu' olduğu zaman, onu bilir/tanır; ama gizlendiği zaman, o onun için bir 'bu' değil, tersine feshedilmiş bir 'bu'dur. Sıradan tasarımda bir 'bu' olarak gizlenen kişi bir genel haline gelir ve duyusal varlığını yitirir, böylelikle de aslında

---

[67] Diog. Laert. II. 135.

[68] Diog. Laert. II. 108; Bruckeri Hist. Crit. Phil. T. I. s. 613.

gerçek bir 'bu' değildir. Oğulun babasını hem tanıdığı hem tanımadığı yönündeki bu çelişki, öyleyse, oğulun babasını bir tasarım 'bu'su olarak değil de duyusal bir 'bu' olarak tanıdığına ilişkin daha öte bir sınırlandırma yoluyla çözülmüş olur. (*bb*) Öte yandan, Elektra Orestes'i duyusal bir 'bu' olarak değil, kendi tasarımında tanımaktadır; tasarımın 'bu'su ve buradaki 'bu' onun açısından aynı değildir. Bu şekilde, sıradan tasarımda sahip olmak evrenselin öğesinde sahip olmak anlamına geldiği ölçüde, bu hikâyelere evrensel ile 'bu' arasındaki daha yüksek karşıtlık dâhil olmaktadır; feshedilmiş 'bu' sadece bir tasarım olmakla kalmayıp aynı zamanda hakikatini evrenselde taşımaktadır. Evrensel öyleyse karşıtların birliğinde bulunur ve o nedenle Felsefenin bu gelişiminde, 'bu'nun duyusal varlığının olumsuzlandığı gerçek varoluş söz konusudur. Biraz aşağıda göreceğimiz üzere (s. 413), Stilpon'un işaret ettiği özellikle de 'bu'nun bilincidir.

γ. Sorites (σωρείτης [sōreitēs]) ve Kel Kafa (φαλακρός [phalakros]) denen argümanlar gibi aynı türden diğer kılı kırk yarma örnekleri daha anlamlıdır.[69] İkisi de sahte sonsuzla ve hiçbir niteliksel karşıta erişemeyen, ama aynı zamanda sonunda kendisini niteliksel bir mutlak karşıtta bulan niceliksel ilerlemeyle ilgilidir. Kel kafa örneği Sorites probleminin tersidir. "Bir darı tanesi yığın oluşturur mu veya bir saç telinin eksilmesi kel bir kafaya neden olur mu? diye sorulur. Yanıt "Hayır"dır. "Bir tane daha?" "Hayır, olmaz." Her tane eklenişinde veya her saç teli eksiltilişinde, bu soru hep tekrarlanır. Sonunda bir yığın veya kel bir kafa olduğu söylendiği zaman, son eklenen tanenin veya son çıkartılan saç telinin yığını veya kelliği oluşturduğu anlaşılır, ki bu başta yadsınmıştı. Ama zaten pek çok taneden oluşan bir yığını bir tane nasıl oluşturabilir ki? İddia, tek bir tanenin bir yığın oluşturmadığıdır; çelişki de tek bir tanenin eklenmesi veya çıkartılmasının karşıta geçişe yol açmasıdır –çok. 'Bir'i yinelemek tam da 'çok'u elde etmek olduğu için, yineleme 'birçok' tanenin bir araya gelmesine neden olmaktadır. 'Bir' böylece karşıtı –bir yığın– haline gelir ve bir saç telinin eksiltilmesi de kelliğe yol açar. 'Bir' ve bir yığın birbirine karşıttır, ama gene de birdir; ya da niceliksel ilerleme deği-

[69] Diog. Laert. II. 108; Cicer. Acad. Quaest. IV. 29; Bruck. Hist. Crit. Philos. T. I. s. 614, not. s.

şim gibi değil de salt artıyor veya azalıyor gibi görünür, fakat sonunda karşıtına geçmiştir. Nitelik ve niceliği hep birbirinden ayırıp, niceliksel bir farklılığı sadece 'çok'ta kabul ederiz; ama bu ilgisiz sayı veya büyüklük ayrımı burada en nihayetinde niteliksel ayrıma dönüşür, tıpkı sonsuzca küçük olanın veya sonsuzca büyük büyüklüğün bundan böyle hiç de büyüklük olmaması gibi. Tersine dönme konusundaki bu karakteristik, bilincimize doğrudan doğruya ulaşmasa da büyük önem taşır. Bir peni veya bir şilin vermenin hiçbir şey ifade etmediği söylenir, ama tüm önemsizliğine karşın cüzdan boşalmış olur, ki bu tam da niteliksel bir farklılıktır. Veyahut, su hep sürekli ısıtılırsa, birden 80 Reömur derecesinde buharlaşır. Bu başka bir niceliğe ve niteliğe geçme diyalektiği anlağın kabul etmediği bir şeydir; nitelikselin niceliksel, nicelikselin niteliksel olmadığı kesindir. Şaka gibi görünen bu örneklerde, böylelikle, söz konusu düşünce-belirlenimlerine dair hakiki refleksiyon bulunmaktadır.

Aristoteles'in *Sofistik Çürütmeler* eserinde ortaya koyduğu örneklerin tümü de konuşmada ortaya çıkan oldukça biçimsel bir çelişkiyi gösterir, çünkü bireysel olan bile konuşmada evrensel içine alınmaktadır. "Bu kim? Koriskos. Koriskos erkek değil mi? Erkek. *Bu* ise cinsiyetsiz ve o halde Koriskos'un cinsiyetsiz olduğu söylenmektedir."[70] Aristoteles şu argümanı da aktarır (De Sophist. Elench. c. 24): "Senin için bir köpek babadır (σὸς ὁ κύων πατήρ [sos ho kyōn patēr]). O halde sen bir köpeksin;" daha önce bahsetmiş olduğumuz gibi (s. 334), bu Platon'un bir Sofiste söylettiği şeydir: Eulenspiegel'de bulduğumuz türden bir gündelikçi nüktesidir bu. Aristoteles kafa karışıklığını gidermek için gerçekten de büyük zahmetlere katlanır, zira "senin" ve "baba" sözcüklerinin tözde (κατὰ τὴν οὐσίαν [kata tēn ousian]) değil, sadece ilineksel bir şekilde (παρὰ τὸ συμβεβηκός [para to symbebēkos]) birbiriyle birleştirildiğini söylemektedir. O dönemde ve sonraki dönemlerde Grekler bu tür nüktedanlıklar uydurma konusunda dur durak bilmezlerdi. Daha sonra Kuşkucularda diyalektik yanın daha öte geliştirilip daha yüksek bir duruş noktasına taşındığını göreceğiz.

---

[70] Aristoteles: De Soph. Elench. c. 14; Buhle ad h. I. argumentum, s. 512.

Stilpon

Megara'nın yerlisi olan Stilpon en ünlü Eristiklerden biridir. Diogenes bize onun hakkında şunları söyler: "O oldukça güçlü bir tartışmacıydı ve konuşma çevikliği konusunda herkesi o denli gölgede bırakmıştı ki, ona önem veren tüm Yunanistan Megaralı olma tehlikesi altındaydı (μικροῦ δεῆσαι [mikrou deēsai])." Büyük İskender döneminde ve İskender'in ölümünden (Olimpiyat, 114, 1; m.ö. 324) sonra komutanlarının birbiriyle savaştığı dönemde Megara'da yaşamıştır. Ptolemaios Soter ve Antigonos'un oğlu olan Demetrios Poliorketes, Megara'yı fethettikleri zaman ona onur bahşetmişlerdir. "Atina'da herkes işyerinden çıkıp onu görmeye gelmiş ve biri ona yabancı bir hayvan gibi hayran olduğunu söylediğinde, Hayır, gerçek bir insan gibi, yanıtını vermiştir."[71] Stilpon'da, evrenselin anlağın biçimsel soyut özdeşliği anlamında alındığı çok doğrudur. Bununla birlikte, verdiği örneklerdeki başlıca nokta, tikel karşısında daima evrenseli ön plana çıkarmış olmasıdır.

α. Diogenes (II. 119) ilkin 'bu' ile evrensel arasındaki karşıtlıkla ilgili olarak ondan şunları aktarır: "Her kim herhangi bir insandan (ἄνθρωπον εἶναι [anthrōpon einai]) söz ediyorsa, hiç kimseden söz etmiyor demektir, çünkü ne bu ne de şu kişiden söz etmiş olur. Zira neden şu değil de bu kişi olsun ki?" İnsanın evrensel olduğunu, özel olarak hiç kimsenin belirtilmediğini herkes rahatlıkla kabul eder, ama hâlâ tasarımımızda belli biri söz konusu olmayı sürdürür. Gel gör ki, Stilpon 'bu'nun hiç de varolmadığını ve ifade edilemeyeceğini söyler –yalnızca evrensel vardır. Diogenes Laertios kuşkusuz bunu, sanki "Stilpon cinsler arasındaki ayrımı ortadan kaldırmış (ἀνῄρει καὶ τὰ εἴδη [anērei kai ta eidē])" gibi anlar ve Tennemann (Cilt II., s. 158) da onu destekler. Ama ondan aktarılan ifadeden, açık bir şekilde bunun karşıtını türetmek mümkündür –o evrenseli desteklemiş ve bireyseli ortadan kaldırmıştır. Evrensellik formunun savunulmakta olduğu olgusu, Stilpon'un sıradan yaşamdan aldığı birtakım anekdotlarda daha öte ifade edilmektedir. O şöyle diyor: "Lahana burada gösterilmekte olan şey değildir (τὸ λάχανον οὐκ ἔστι τὸ δεικνύμενον [to lakhanon ouk esti

[71] Diog. Laert. II. 113, 115, 119.

to deiknymenon]). Zira lahana binlerce yıldır vardır ve dolayısıyla da bu lahana değildir," yani yalnızca evrensel vardır ve bu lahana yoktur. Eğer bu lahanayı söylüyorsam, demek istediğimden tamamen başka bir şey söylerim, çünkü tüm diğer lahanaları söylüyorum demektir." Aynı göndermeyi yapan başka bir anekdot anlatılır. "O bir Kinik olan Krates'le sohbet ediyormuş ve biraz balık satın almak için sohbeti aniden kesmiş; Krates de "Ne! Sorudan mı kaçıyorsun?" demiş (çünkü sıradan yaşamda bile, cevap veremeyen birine gülünür veya aptal olduğu düşünülür ve konunun çok önemli olduğu ve bir yanıt vermenin hiçbir şey söylememekten daha iyi gibi göründüğü burada, hiçbir yanıt söz konusu değildi). Stilpon "Hiç de değil, çünkü konuşacağım şeyler var ama seni bırakacağım, çünkü konuşma bekleyebilir, ancak balıkları satarlar." Konu önemsiz olduğu için bu basit örneklerde işaret edilen şey önemsiz gibi görünmektedir, fakat başka biçimlerde, daha öte bir araştırmanın konusu olacak denli önemli duruyor.

Felsefede, evrensele, demek istenen 'bu'nun değil de ancak evrenselin ifade edilebileceğini öne sürecek kadar önemli bir yer verilmesi, zamanımızın felsefi kültürünün henüz ulaşmamış olduğu bir bilinç ve düşünce durumuna işaret etmektedir. Sıradan insan anlağı veya zamanımızın kuşkuculuğu ya da genel olarak duyusal kesinliğin hakikat olduğunu veya dışımızda duyusal şeylerin olduğunu ileri süren Felsefe açısından, bunlara inanmamanın sebepleri söz konusu olduğu kadarıyla, bu konularda hiçbir şey söylemeye gerek yoktur. Zira dolaysız olanın gerçek olduğu doğrudan iddia edildiğinden, bu tür ifadeleri ancak ne söyledikleri bakımından almak gerekir ve hep demek istediklerinden başka bir şeyi söyledikleri görülecektir. Dikkatimizi burada en çok çeken şey, demek istediklerini söyleyemedikleridir; zira duyusal olanı söylüyorlarsa eğer, bu bir evrenseldir; duyusal olan her şey 'bu'nun bir olumsuzudur veya 'bu' tüm 'bunlar'dır. Düşünce yalnızca evrenseli içerir, 'bu' yalnızca düşüncededir; eğer 'bu' diyorsam, o her şeyin en evrenselidir. Sözgelimi, burayı gösteriyorum, şimdi konuşuyorum; ama burası ve şimdi tüm buralar ve şimdilerdir. Aynı şekilde 'Ben' dediğim zaman kendimi, tüm diğerlerinden ayrılmış bu bireyi kast ederim. Ama 'Ben', bu şekilde bile, düşünülen ve demek istediğim kendiyi ifade edemeyen bir şeydir. 'Ben' başka her

'Ben'i dışarıda bırakan mutlak bir ifadedir, fakat herkes kendine 'Ben' der, çünkü herkes bir 'Ben'dir. Eğer oradakinin kim olduğunu soracak olursak, gelecek 'Ben' yanıtı her 'Ben'e işaret etmektedir. Birey de işte böyle yalnızca evrenseldir, çünkü demek istendiğinde, gerçekte sadece evrensel ifade edildiği için, zihnin taşıdığı bir varoluş olarak sözcükte bir yer bulamaz. Eğer kendimi ayırt edecek ve bireyselliğimi yaşımla, doğum yerimle, yaptıklarımla ve eskiden nerede ve şu belli zamanda nerede olduğumla tayin edecek olursam, yine aynı şey söz konusudur. Şimdi çok yaşlıyım, ama söylediğim bu şimdi tam da bütün şimdilerdir. İsa'nın doğumu gibi belli bir tarihten itibaren saymaya başlarsam, bu çağ gene ancak 'şimdi' ile sabitlenir ki, yeri hep değişmektedir. Ben şimdi otuzbeş yaşındayım ve şimdi m.s. 1805; her bir dönem ancak başkası yoluyla sabitlenir, ama bütün belirlenmemiştir. İsa'nın doğumundan beri 'şimdi' 1805 yıl geçmiş olması kısa süre sonra boş bir seda olacak olan bir hakikattir ve 'şimdi'nin belirliliği başı veya sonu olmayan belirlenimlerin bir öncesi ve sonrasına sahiptir. Aynı şekilde herkes bir 'burada'dır –bu burası, çünkü herkes bir 'burada'dır. Kendini konuşmada belli eden evrenselin doğası budur. Bundan ötürü, herhangi bir bireyseli eksiksiz bir şekilde tanımlamamızı sağlayacak adlar yoluyla kendimize yardım ederiz, ama şeyin kendisini ifade etmemiş olduğumuzu kabul ederiz. Ad olarak ad, benim ne olduğumu içeren bir ifade değildir; canlı hatıranın bir simgesi ve hatta olumsal bir simgesidir.

β. Stilpon evrenselin bağımsız olduğunu ifade ettiği ölçüde, her şeyi un ufak etmiştir. Simplikios şunu söyler (Phys. Arist. S. 26): "Megaralı denilenler, farklı belirlenimleri olan şeyin farklı olduğunu (ὧν οἱ λόγοι ἕτεροι, ταῦτα ἕτερά ἐστιν [hōn hoi logoi heteroi, tauta hetera estin]) ve türlü olanların birbirinden ayrı olduğunu (τὰ ἕτερα κεχώρισται ἀλλήλων [ta hetera kekhōristai allēlōn]) doğrulanmış saydıkları için, her bir şeyin kendisinden ayrı olduğunu (αὐτὸ αὑτοῦ κεχωρισμένον ἕκαστον [auto hautou kekhōrismenon hekaston]) kanıtlamış gibi görünüyorlardı. Dolayısıyla, müzikle ilgilenen Sokrates bilge Sokrates'ten başka bir belirlenim (λόγος [logos]) olduğundan, Sokrates kendisinden ayrıydı." Bunun anlamı şudur ki, şeylerin belirlenimleri kendi için belirlenimler olduğu için, bunların her biri

bağımsız olarak sabittir, fakat şey de pek çok bağımsız evrenselliğin toplamıdır. Stilpon bunu öne sürmüştü. Şimdi, ona göre evrensel belirlenimler yalnızca ayrımları içinde gerçek realite olduğu ve birey de farklı tasarımların ayrılmaz birliği olduğundan, onun açısından bireysel hiçbir şeyin herhangi bir hakikati yoktur.

g. Bu özdeşlik formunun Stilpon'da bilinmeye başlaması oldukça takdire şayandır ve o sadece bu şekilde özdeş olarak ifade edilmiş önermeleri bilmek istiyordu. Plutarkhos ondan şunu aktarır: "Farklı bir yüklem hiçbir durumda herhangi bir nesneye yüklenemez (ἕτερον ἑτέρου μὴ κατηγορεῖσθαι [heteron heterou mē katēgoreisthai]). Bu nedenle, insanın iyi olduğunu veya insanın bir komutan olduğunu değil, sadece insanın yalnızca insan olduğunu, iyinin yalnızca iyi olduğunu, komutanın yalnızca komutan olduğunu söyleyebiliriz. Gene, on bin şövalye diyemeyiz; şövalyeler yalnızca şövalyelerdir, on bin yalnızca on bindir, vb. diyebiliriz. O, koşan bir attan söz ettiğimizde, yüklemin atfedildiği nesneyle yüklemin aynı olmadığını söyler. Zira iyinin kavram-belirleniminden insanın kavram-belirlenimi farklıdır (τοῦ τί ἦν εἶναι τὸν λόγον [too ti ēn einai ton logon]). Aynı şekilde at ve koşmak da ayrıdır: Bunlardan birisinin tanımı bizden istendiğinde, her ikisi için aynı tanımı vermeyiz. Bundan dolayı, farklı bir şey hakkında farklı bir şey söyleyenler yanılmaktadır. Zira eğer insan ile iyi ve keza at ile koşmak aynı olsaydı, iyi o zaman nasıl ekmek ve ilaç, ve koşmak da nasıl aslanlar ve köpekler kullanabilirdi ki?"[72] Plutarkhos burada Kolotes'in Stilpon'a, o sanki sıradan yaşamı göz ardı ediyormuş gibi (τὸν βίον ἀναιρεῖσθαι [ton bion anaireisthai]) tumturaklı bir şekilde (τραγῳδίαν ἐπάγει [tragōdian epagei]) saldırdığını belirtir. "Ama hangi insan," diye düşünür Plutarkhos, "bundan daha beterini yaşamıştır ki? Bunun söylendiğini duyup da karmaşık bir şaka olduğunu (παῖζοντός ἐστιν εὐμούσως [paizontos estin eumousōs]) bilmeyen kimse var mı?"

Kirene Okulu

Kireneliler adlarını, okulun kurucusu ve başı olan, Afrika'daki Kireneli Aristippos'tan almıştır. Nasıl ki Sokrates kendisini bir birey

[72] Plutarch. advers. Coloten. c. 22, 23, ss. 1119, 1120, ed. Xyl. ss. 174-176, Cilt XIV. ed. Hutten.

olarak geliştirmek istemişse, onun öğrencileri ya da Kirene ve Kinik Okullarının öğrencileri de bireysel yaşamı ve pratik felsefeyi temel gayeleri edinmişlerdir. Şimdi, eğer Kireneliler iyiyi bireyin hazzına yerleştirme eğiliminde oldukları için iyinin genel belirlenimiyle yetinmedilerse, Kinikler de bütün öğretiye karşıt gibi durmaktadırlar, çünkü doğal arzular olarak doyumun tikel içeriğini, diğerlerinin yaptığı şey bakımından bir olumsuzluk belirleniminde ifade etmişlerdir. Ama böylelikle Kireneliler de Kinikler de kendi tikel öznelliklerini doyuma ulaştırmışlardır ve her iki okul da bundan dolayı bütününde aynı ereğe sahiptir –bireyin özgürlüğü ve bağımsızlığı. Kirenelilerin insanın en yüksek ereği haline getirdiği mutluluğun içeriksiz olduğunu düşünmeye alışkın olduğumuz için –çünkü ona bin çeşit yolda ulaşırız ve o son derece değişik durumların sonucu olabilir– bu ilke bize başlangıçta önemsiz gibi görünür ve genel olarak söylemek gerekirse gerçekten de öyledir; keza hazdan daha yüksek bir şey olduğuna inanmaya da alışmışızdır. Ötesine gelince, fazla bir şey içermeyen bu ilkenin felsefi gelişimi esasen Aristippos'un takipçisi olan genç Aristippos'a aittir. Ama özellikle sonraki Kirenelilerden olan Teodoros, Hegesias ve Annikeris, Aristipposçu ilkeyi yozlaşıp Epikürosçulukla kaynaşana dek bilimsel açıdan geliştirmiş olmakla anılırlar. Fakat Kirene ilkesinin daha öte gelişiminin ele alınışı özellikle ilginçtir, çünkü bu ilerleme, şeylerin özsel doğası gereği, ilkenin tamamen ötesine taşınmış ve gerçekte onu feshetmiştir. Duygu belirlenimsiz bireyseldir. Ama bu ilke içinde eğer düşünceye, refleksiyona, zihinsel kültüre bir yer verilirse, o zaman düşüncenin evrenselliği ilkesi yoluyla bu olumsallık, bireysellik, salt öznellik ilkesi ortadan kaybolur; bu okulda da gerçekte dikkate değer tek şey, evrenseldeki bu daha büyük tutarlılığın bu şekilde ilke açısından bir tutarsızlık olmasıdır.

Aristippos

Aristippos uzun bir süre Sokrates'in yanında olmuştu ve her ne kadar Sokrates'i arayıp bulmadan önce de güçlü ve oldukça kültürlü biriyse de kendisini onun yanında yetiştirmiştir. Sokrates'i, Kirene'de ya da Grekler gibi Kirenelilerin de ziyaret ettiği Olimpiyat Oyunlarında işitmişti. Babası bir tüccardı ve kendisi de bizzat ticari amaçlı

bir yolculukla Atina'ya gelmişti. Yol gösterdiği kişilerden para isteyen ilk Sokratesçiydi; Sokrates'e de para göndermiş, fakat Sokrates bunu iade etmiş.[73] O, Sokrates'in bağlı kaldığı genel ifadelerle, iyi ve güzelle yetinmemiş, tersine bilince yansıyan varoluşu bireysellik gibi uç belirlenimi itibarıyla almıştır; ve evrensel varoluş, düşünce olarak, onun açısından realite yanından bireysel bilinç olduğu için, insanın rasyonel açıdan ilgilenmesi gereken tek şey olarak hazza karar vermiştir. En önemli olan nokta Aristippos'un karakteri ve kişiliğidir ve onunla ilgili olarak bize kadar muhafaza edilmiş olan şey, onun felsefi öğretilerinden ziyade üslubu ve yaşamıdır. Kültürlü bir insan olarak haz peşinde koşmuş, tam da bu bakımdan kendisini tikel olan her şeye, her türden tutkulara ve bağlara karşı tam bir ilgisizlik içerisine yükseltmiştir. Haz ilke haline getirildiğinde, hazda bağımlı olduğumuz ve öyleyse hazzın özgürlük ilkesine karşıt olduğu fikrini hemencecik önümüzde buluruz. Ama ne Kirene ne de ilkesi bütününde aynı olan Epikürosçu öğreti konusunda bunu ifade etmek mümkündür. Zira haz ilkesinin başlı başına Felsefeye karşıt bir ilke olduğu pekâlâ söylenebilir; fakat düşüncenin geliştirilmesinin hazza ulaşılabilecek tek koşul haline getirilmesi bakımından ele alındığında, kültürden ayrılmaz olduğu için tam bir tin özgürlüğü muhafaza edilmektedir. Aristippos kuşkusuz kültüre büyük hürmet besliyordu ve o şu konumdan hareket etmiştir: Haz sadece felsefi kültüre ait insanlar için bir ilkedir. Onun temel ilkesi, bu nedenle, dolaysız olarak değil, tersine sadece refleksiyon yoluyla haz verici olduğu düşünülen şeydir.

Aristippos bu ilkelere uygun olarak yaşadı ve onda bizi en çok ilgilendiren şey onun hakkında anlatılan birtakım anekdotlardır, zira zihinsel açıdan zengin ve özgür bir mizacın izlerini içerirler. Yaşamında haz peşinde dolaşması anlayıştan yoksun olmadığı için (ve bu anlamda o kendince bir filozoftu), hazzı, bir ölçüde kendisini anlık bir hazza –çünkü daha büyük bir bela doğar bundan– kaptırmayan bir sağgörüyle ve bir ölçüde de (Felsefe sanki kaygıdan korunmaktan ibaretmiş gibi) her yanda olası bir bela ve kötü sonuçlardan korku duyan bir kaygı olmaksızın, ama her şeyden öte de şeylere herhangi

[73] Diog. Laert. II. 65; Tennemann, Cilt II. s. 103: Bruck. Hist. Crit. Philos. T. I. s. 584, vd.

bir bağımlılık olmaksızın ve değişken bir doğadaki herhangi bir şeye dayanmaksızın aramıştı. Diogenes, onun mevcut olmayan hazlarla kendini sıkıntıya sokmayıp eldeki hazların tadını çıkardığını söyler; kendisini her koşula uydurmuştur, hepsinde evinde gibidir; ister kraliyet saraylarında olsun ister en sefil koşullarda, o hep aynı kalmıştır. Platon'un çok gösterişli ve eski püskü giyinmenin bir tek ona has olduğunu söylediği anlatılır. O özellikle de gözdesi olan Dionisios'a bağlıydı; ona dört elle sarılmış olduğuna şüphe yok, ama daima tam bağımsızlığı muhafaza etmiştir. Kinik Diogenes bundan ötürü ona kraliyet köpeği dermiş. Ona oğlunu teslim etmek isteyen birinden elli drahmi talep ettiği ve adam da rakamı çok yüksek bularak, bu parayla bir köle satın alabileceğini söylediği zaman, Aristippos "Ne duruyorsun? İki kölen olur o zaman" cevabını vermiş. Sokrates ona "Nasıl bu kadar çok paran oluyor?" diye sorduğunda, "Seninki neden bu kadar az?" yanıtını vermiş. Bir fahişe ondan bir çocuğu olduğunu söylediğinde, "Hiç de benimki olup olmadığını bilmiyorsun, çalılıktan geçseydin, hangi dikenin battığını bilirdin" diye cevaplamış. Onun tam tamına ilgisizliğinin bir kanıtı şöyle sunulmaktadır: Dionisios ona bir keresinde tükürür, o da bunu sabırla sineye çeker ve ayıplandığı zaman da "Balıkçılar küçük balığı yakalamak için denizin onları ıslatmasına izin verirler, ya ben, ben niye böyle iyi bir balık yakalamak için buna katlanmayayım?" der. Dionisios ondan üç fahişeden birini seçmesini istediğinde, üçünü de yanında götürerek, birini seçmenin Paris için bile tehlikeli bir şey olmuş olduğunu söyler, ama evin girişine götürdükten sonra üçünün de gitmesine izin verir. Haz peşinde koşmaktan ileri geliyor gibi görünen sonuçlarla kıyaslandığında para sahibi olmaya önem vermemiş ve bundan ötürü de parasını zarif şeylere harcamıştır. Bir keresinde elli drahmiye (yaklaşık yirmi florin) bir keklik satın almıştır. Biri ona bundan dolayı çıkıştığında, "Sen onu bir çeyrekliğe satın almaz mıydın?" diye sorar ve bu onaylandığı zamansa "Elli drahmi benim için bundan fazlası değil" diye yanıt verir. Aynı şekilde, Afrika'ya seyahat ederken, kölenin biri parasızlığın zor olduğunu düşünmüş ve Aristippos bunu öğrendiği zaman "Fazlasını at gitsin, taşıyabildiğin kadarını taşı" demiş.

Kültürün değeriyle ilgili olarak, eğitimli bir insanın eğitimsiz birinden nasıl ayrılacağı sorusuna, bir taşın diğerine uygun düşmeyeceğini, yani aradaki farkın insanla taş arasındaki fark kadar büyük olduğu cevabını verir. Bu büsbütün yanlış değildir, çünkü insan kültür yoluyla insan olarak olması gereken şeydir; o evvela ikinci doğası yoluyladır ki, doğası gereği taşıdığı şeylere sahip olur ve ilk defa bu şekilde Zihindir. Gelgelelim eğitimsiz insanlarımız hakkında bu şekilde düşünemeyiz, bizde bu tür insanlar bütün koşullarıyla, gelenek ve dinleriyle, onları böyle koşullarda yaşamayanların çok üstüne yerleştiren bir kültür kaynağından pay alırlar. Aristippos başka bilimlerde yola devam edip Felsefeyi umursamayanları Odysseia'daki Penelope'nin, Melanto'ya ve diğer bakirelere kolayca sahip olabilen ama kraliçeyi elde edemeyen aşıklarına benzetir.[74]

Aristippos'un ve takipçilerinin öğretisi oldukça basittir, zira o, bilincin varoluşla ilişkisini en yüzeysel ve en erken formunda almış ve Varlık olarak varoluşu bilinç için dolaysızca olduğu şekliyle, yani basitçe duygu olarak ifade etmiştir. Şimdilerde, gerçek, geçerli, kendinde ve kendi için varolan ile pratik, iyi ve ereğimiz olması gereken şey arasında bir ayrım yapılıyor; fakat hem teorik hem de pratik hakikat açısından Kireneliler duyumu belirleyici hale getirirler. Bundan dolayı, onların ilkesi daha tam olarak nesnel olanın kendisi değil, bilincin nesnel olanla ilişkisidir; hakikat duyumdaki içerik olmayıp duyumun bizzat kendisidir, nesnel değildir, tersine nesnel olan yalnızca onda mevcut olur. "Böylece Kireneliler gerçek ölçütü duyumların oluşturduğunu söylerler; bir tek bunlar bilinebilir ve şaşmazdırlar, ama duyguyu meydana getiren şey ne bilinebilir ne de şaşmazdır. O nedenle, bir beyaz ve tatlı algıladığımızda, bu koşulun hakikaten ve kesin olarak bizim koşulumuz olduğunu öne sürebiliriz. Ancak bu duyguların nedenlerinin kendilerinde beyaz ve tatlı bir nesne olduğunu, aynı kesinlikle onaylayamayız. Bu insanların erekler konusunda söylediği şey bununla uyum içindedir, zira duyumlar da ereklere uzanır. Duyumlar ya haz vericidir ya haz verici değildir veyahut da ikisi de değildir. Şimdi, onlar haz vermeyen duygulara kötü derler ki, ereği acıdır;

---

[74] Diog. Laert. II. 66, 67, 72, 77 (Horat. Serm. II. 3, v. 101), 79-81.

haz veren ise iyidir ki, mutluluk onun değişmez ereğidir. Duygular öyleyse bilginin ölçütü ve eylemin erekleridir. Yaşıyoruz, çünkü alınan tanıklıktan (ἐναργείᾳ [enargeia]) ve yaşanan doyumdan (εὐδοκήσει [eudokēsei]) hareketle onları takip ediyoruz; birincisini teorik sezgiler (κατὰ τὰ ἄλλα πάθη [kata ta alla pathē]), ikincisini de bize haz veren şeyler uyarınca."[75] Diğer bir deyişle, erek olarak duygu rastgele bir duyusal etkilenimler (τὰ ἄλλα πάθη [ta alla pathē]) çeşitliliği olmayıp, eylemin nesnesiyle tam da hoş veya nahoş olan olumlu ve olumsuz ilişki olarak Kavramın saptanmasıdır.

Burada başlıca odak noktasını iki belirlenim türünün oluşturduğu yeni bir alana giriyoruz; her yerde, oluşmakta olan birçok Sokratesçi okulda bunlardan bahsedilir ve bunu, Platon ve Aristoteles yapmasa da Stoacılar, Yeni Akademi, vb. özellikle yapmıştır. Başka bir deyişle, birinci nokta genelde belirlenimin kendisidir, ölçüttür ve ikincisi de öznenin belirleniminin ne olduğudur. Ve böylece de bilge insan fikri ortaya çıkar –bilgenin ne yaptığı, bilgenin kim olduğu, vb. Bu iki ifadenin şimdi bu kadar ön planda olmasının nedeni daha önce geçip gitmiş olan şeylere dayanmaktadır. Esas ilgi bir yandan iyi için bir içerik bulmaktır, yoksa insanlar onun hakkında yıllarca konuşup durabilir. İyinin bu daha öte tanımı ölçütten ibarettir. Öte yandan, öznenin çıkarı ortaya çıkmaktadır ve bu da Sokrates'in Grek zihninde yapmış olduğu devrimin sonucudur. Bir halkın dinine, anayasasına, yasalarına saygı gösterildiği zaman ve bir halkın bireysel üyeleri onunla bir oldukları zaman, bireyin kendi payına ne yapması gerektiği sorusu sorulmaz. Ahlaki, dinsel koşullarda insanın ereğini mevcut olanın içinde bulmamız kuvvetle muhtemeldir ve ayrıca bu ahlak, din ve yasalar da insanda mevcuttur. Buna karşılık, birey bundan böyle halkının ahlaklılığı içinde var olmadığı, bundan böyle tözsel varlığını ülkesinin dininde, yasalarında, vb. taşımadığı zaman ise arzuladığı şeyi artık bulamaz ve mevcut olanda bundan böyle doyuma ulaşamaz. Fakat eğer bu uyumsuzluk doğmuşsa, bireyin kendi içine gömülmesi ve ereğini orada araması gerekir. Şimdi aslında bu, birey için neyin özsel olduğu sorusunun ortaya çıkmasının nedenidir. Kendisini hangi

[75] Sext. Empir. adv. Math. VII. 191, 199, 200.

erekle oluşturmalı ve hangi ereğin peşinde koşmalıdır? Böylece birey açısından bir ideal saptanır ve bu da bilge insandır: Bilge insan ideali denen şey, evrensel öz olarak kavranan özbilincin bireyselliğidir. Neyi bilebilirim? Neye inanmalıyım? Neyi ummalıyım? Öznenin en yüksek çıkarı nedir? diye şimdi sorduğumuz zaman da bu aynı bakış açısı söz konusudur. Hakikatin, doğrunun, dünyanın evrensel ereğinin ne olduğu değildir, zira kendinde ve kendi için nesnel olanın bilimine dair sorular sormak yerine, bireyin içgörüsü ve kanaati, ereği ve varoluş tarzı olduğu ölçüdc gerçeğin ve doğrunun ne olduğu sorulur. Bilge insanlara dair bu tür konuşmalar Stoacılara, Epikürosçulara, vb. ortaktır, ama anlamdan yoksundur. Zira söz konusu olan, bilge insan değil, evrensel, gerçek aklın bilgeliğidir. Bir üçüncü tanım da evrenselin iyi olduğudur; şeylerin reel yanı yalın bir varoluş ve dolaysız bir edimsellik olarak haz ve mutluluktur. Öyleyse bu ikisi nasıl uzlaşıyor? Şimdi ortaya çıkan felsefi okullar ve onların ardılları, daha yüksek Varlık ve Düşünce olan her iki belirlenimin de uyum içinde olduğunu ifade etmişlerdir.

Teodoros

Sonraki Kireneliler arasında ilkin Teodoros'u anmak gerekir; tanrıların varlığını yadsımış olmakla meşhurdur ve bundan ötürü de Atina'dan kovulmuştur. Bununla birlikte, böyle bir olgunun daha öte hiçbir önemi veya spekülatif anlamı bulunmaz, çünkü Teodoros'un yadsımış olduğu pozitif tanrıların kendileri spekülatif aklın bir nesnesi değildir. O ayrıca bilinç için varoluşu olan şeyin düşüncesine evrenseli daha çok getirmekle de dikkatleri üstüne çekmiştir, çünkü "o neşe ve kederi erek yapmıştır, ama birincisi anlağa, ikincisi ise anlak eksikliğine ait olacak şekilde. İyiyi anlak ve adalet olarak, kötüyü de bunun karşıtı olarak tanımlamıştır; fakat haz ve acı ilgisizdi."[76] Dolaysız olduğu şekliyle tekil duyusal duygunun, reel varoluş olarak ele alınamayacağı bilincine ulaştığımızda, bunun o zaman anlakla kabul edilmesi gerektiği söylenir; yani duyu aynen olduğu şekliyle realite değildir. Zira genel olarak duyusal olan, teorik veya pratik duyum olarak, tamamen belirlenimsiz bir şeydir, şu veya bu birimdir; dolayısıyla

[76] Diog. Laert. II. 97, 98 (101, 102).

bu birimin bir eleştirisine gerek vardır; yani onun evrensellik formunda ele alınması gerekir ve bundan dolayı da evrensellik zorunlu olarak yeniden ortaya çıkar. Fakat bireysellik karşısındaki bu ilerleme kültürdür ki, her ne kadar öncelikle sadece en büyük hazzın bulunmasını sağlayacak olan şeyi hesaplıyor olsa da bireysel duyguları ve hazları sınırlayarak uyumlu hale getirmeye çalışır. Şimdi, tek yanlı bir insan olarak benim keyfini sürebileceğim pek çok haz arasından hangisinin benimle en eksiksiz uyum içinde olan ve böylece en yüksek doyumu bulabileceğim haz olduğu sorusuna, benimle en eksiksiz uyum içinde olanın ancak benim tikel varoluş ve bilincimin edimsel tözsel Varlığıma uygunluğunda bulunacağı yanıtı verilmelidir. Teodoros bunu, içinde hazzı nerede aramamız gerektiğini bildiğimiz anlak ve adalet olarak kavrar. Ama saadetin refleksiyon yoluyla aranması gerektiği söylendiği zaman, bunların boş laflar ve düşüncesiz sözler olduğunu biliriz. Zira saadeti içeren duygu, kavramına göre, bireysel ve değişken olup evrensellik ve kalıcılıktan yoksundur. O halde, boş bir form olarak evrensel, anlak, kendisine hiç uygun düşmeyen bir içeriğe bağlı kalmaktadır ve böylece Teodoros, formu bakımından İyiyi doğası ve içeriği bakımından İyi olarak erekten ayırmış olmaktadır.

Hegesias

Başka bir Kireneli olan Hegesias'ın, makul olanın yanı sıra makul olmayanı da içerisinde taşıyan, bireysele karşıt evrensellik ile duyum arasındaki uyuşmazlığı tanımış olması dikkate değerdir. Bütününde evrenseli daha sağlam bir şekilde kavramış ve ona daha geniş bir yer vermiş olduğu için, tüm bireysellik belirlenimi ve bununla da aslında Kirene ilkesi onda yitip gitmiştir. Onun bilgisi bireysel duyumun kendinde hiçbir şey olmadığı noktasına gelmiştir; ve gene de hazzı erek edinmiş olduğundan, haz onun açısından evrensel olmuştur. Ama eğer haz erekse, içeriği sormamız gerekir; bu içerik araştırılınca da her içeriğin evrenselle uygunluk içinde olmayan ve böylece de diyalektiğe maruz kalan bir tikel olduğunu görürüz. Hegesias Kirene ilkesini düşüncenin bu sonucuna dek takip etmiştir. Bu evrensel, onun sık sık yankılandığını işittiğimiz bir ifadesinde içerilmektedir: "Tam mutluluk yoktur. Türlü acılarla bedenin rahatı kaçar ve ruh da onun-

la birlikte acı çeker; bundan dolayı, ölümü ya da yaşamı seçmemiz önemsiz bir meseledir. Kendinde hiçbir şey hoş veya nahoş değildir." Eşdeyişle, evrenselliği ortadan kaldırıldığı için hoş veya nahoş olmanın ölçütü böylece tamamen belirlenimsiz hale getirilmektedir; bunun kendinde hiçbir nesnel belirliliği söz konusu değildir, anlamsızlaşmıştır; böylece sağlam tutulan evrenselin önünde, tüm belirlenimler toplamı, genelde bilincin bireyselliği ortadan kaybolur, ama bu şekilde yaşamın kendisi bile gerçekdışıdır. "Hazzın azlığı, yeniliği veya aşırısı kimi durumlarda haz, kimi durumlardaysa hoşnutsuzluk doğurur. Hoş olan şey açısından yoksulluk ve zenginlik bir anlam ifade etmez, çünkü zenginlerin hazlardan yoksullardan daha fazla zevk almadığını görüyoruz. Aynı şekilde kölelik ve özgürlük, soylu ve soysuz, şöhret ve şöhretsizlik de haz açısından aynı değeri taşırlar. Yaşamak ancak bir ahmak için önemli bir meseledir; bilge insan için ise sıradandır" ve dolayısıyla bu kişi bağımsızdır. "Bilge insan yalnızca kendi iradesine göre hareket eder ve başka hiçbir şeyi onunla aynı değerde görmez. Zira başkaları sayesinde en büyük faydalara ulaşsa bile, bu onun kendi kendisine verdiğiyle eşit değildir. Hegesias ve dostları duyumu da kaldırıp atmışlardır, çünkü hiçbir yeterli bilgi vermemektedir," ki bu aslında kuşkuculuğa varır. "Dahası, onlar en iyi olduğuna inanmak için sebebimiz olan şeyi yapmamız gerektiğini söylerler. Günahkâr bağışlanmalıdır, çünkü kimse bile isteye günah işlemez, tersine bir tutku onu zapt etmiştir. Bilge insan nefret etmez, yol gösterir; çabaları kötüden kaçınmayı sağlasa da iyiye ulaşacak kadar ileri gitmez, zira onun amacı sıkıntı ve keder olmadan yaşamaktır."[77] Bireysel özbilincin özgürlüğü ilkesinden ileri gelen bu evrenselliği Hegesias, bilge insanların tam ilgisizliğinin koşulu olarak ifade etmiştir –bütün realiteden feragat etme, yaşamın tamamıyla kendi içine geri çekilmesi olan ve bu türden tüm felsefi sistemlerin ona açıldığını göreceğimiz bir her şeye ilgisizlik. İskenderiye'de yaşamış olan Hegesias'ın, dinleyicilerinin çoğuna yaşama karşı böyle bir ilgisizlik aşılamış ve bunlar da kafalarına göre hareket etmiş olduğu için, dönemin Ptolemaios hanedanına öğretmenlik yapmasına izin verilmediği anlatılır.[78]

[77] Diog. Laert. II. 93-95.

[78] Cic. Tusc. Quest. I. 34; Val. Max. VIII. 9.

Annikeris

Ayrıca, deyim yerindeyse Kirene okulunun ilkesinin ayırt edici karakterinden sapmış ve böylelikle de felsefi kültüre tamamen başka bir doğrultu vermiş olan Annikeris ve takipçilerini de işitiyoruz. Onlara dair şunlar anlatılır: "Sıradan yaşamda, şükran, ana-babayı sayma ve ülkeye hizmetin yanı sıra dostluğu kabul etmişlerdir. Ve bilge insan bunları yaparak her ne kadar zorluk ve cefaya katlanmak zorunda olsa da, pek az hazza ulaşsa bile gene de mutlu olabilir. Dostluklar yalnızca menfaat temelinde değil, iyi niyet geliştiği için kurulur; dostlara duyulan sevgiden dolayı güçlükler ve külfetler bile üstlenilecektir."[79] Bu okuldaki teorik açıdan spekülatif öğe olan evrensel böylece yitip gitmiştir; giderek halka ait olan şeye gömülmektedir. Öyleyse Kirene okulunun atmış olduğu ikinci adım budur; birincisi, bizzat ilkenin sınırlarının aşılmasıydı. Ahlak içinde felsefe yapmanın bir yöntemi ortaya çıkmaktadır ki, sonraları Cicero'da ve onun dönemindeki Peripatetiklerde hâkim hale gelmiştir, ama tutarlı bir felsefe sistemi söz konusu olduğunda ona yönelik ilgi ortadan kaybolmuştur.

Kinik Okulu

Kinikler hakkında söylenecek özel bir şey yok, çünkü onlarda Felsefe pek azdır ve sahip oldukları şeyi de bilimsel bir sisteme taşımamışlardır; öğretileri ancak sonradan Stoacılar tarafından felsefi bir disipline yükseltilmiştir. Mesele, Kirenelilerde olduğu gibi Kiniklerde de bilinç açısından hem bilgisi hem eylemleri bakımından ilke olması gereken şeyi belirlemekti. Kinikler de İyiyi evrensel bir erek olarak saptamış ve tek tek insanlar için onun nerede araştırılacağını sormuştu. Ama eğer Kireneli kendi belirli ilkesi uyarınca bir birey veya duygu olarak kendine dair bilincini bilinç açısından reel varoluşa çevirmişse, Kinik de doğrudan doğruya benim için evrensellik formu taşıdığı ölçüde, yani Ben tüm bireyselliğe ilgisiz olarak özgür bir bilinç olduğum ölçüde, bu bireyselliğe kenetlenmiştir. O nedenle onlar Kirenelilere karşıttır, çünkü Kireneliler için

[79] Diog. Laert. II. 96, 97.

ilke, düşünce yoluyla belirlenmek zorunda olduğundan kesin olarak evrenselliğe ve tam özgürlüğe uzanan duygudur, buna karşılık Kinikler ise işe insanın özelliği olarak tam özgürlük ve bağımsızlıkla başlarlar. Gel gör ki bu, Hegesias'ın reel varoluş olarak ifade etmiş olduğu özbilincin aynı ilgisizliği olduğu için, Kinik ve Kirene düşünme biçimlerindeki uç noktalar kendi sonuçlarıyla kendilerini yıkmakta ve birbirine geçmektedirler. Kirenelilerde şeyleri bilince geri döndürme itkisi –ki, buna göre, benim açımdan hiçbir şey reel varoluş değildir– söz konusudur; Kinikler de bir tek kendileriyle ilgilenmişti ve keza bireysel özbilinç ilkeydi. Fakat Kinik, en azından başlangıçta, tüm dışsal bireyselliğe, tikel ereklere, gereksinimlere ve hazlara karşı hem düşünce hem de edimsel yaşam bakımından insanlara rehberlik etmek üzere özgürlük ve ilgisizlik ilkesini saptar; bu yüzden bu kültür, Kirenelilerde olduğu gibi, sadece bunlara ilgisizlik ve kendi içinde bağımsızlık peşinde koşmakla kalmayıp, aynı zamanda tam mahrumiyeti ve gereksinimlerin zorunlu olanla ve doğanın talep ettiğiyle sınırlanmasını da aramıştır. O nedenle Kinikler, iyinin içeriği olarak, doğadan en büyük bağımsızlığı, yani olası en az zorunlulukları öne sürmüşlerdir; bu, hazdan ve duygunun verdiği keyiflerden kaçmak anlamına geliyordu. Burada belirleyici olan, olumsuzdur; Kinikler ile Kireneliler arasındaki bu karşıtlık sonraları keza Stoacılar ile Epikürosçular arasında ortaya çıkmıştır. Ama Kiniklerin kendi ilkeleri haline getirdiği bu olumsuzlama, Kirene felsefesinin başarmış olduğu daha öte gelişmede kendisini zaten aynı şekilde göstermişti. Kiniklerin Okulunun hiçbir bilimsel ağırlığı yoktu; sadece, evrenselin bilgisinde zorunlu olarak ortaya çıkması gereken bir öğeyi oluşturmaktadır: Bilinç kendisini bireyselliği içinde, şeylere ve hazza olan tüm bağımlılıktan özgür olarak bilmelidir. Zenginliğe ya da hazza bel bağlayan kişi için, bu tür bir bağımlılık gerçekten de reel bilinçtir veya onun bireyselliği reel varoluştur. Fakat Kinikler bu olumsuz uğrağı öylesine uygulamıştı ki, özgürlüğü fazlalık denen şeylerden gerçekten feragat etme içerisine yerleştirmişler, hazla veya sıradan yaşamın çıkarlarıyla meşgul olmayan bu soyut, hareketsiz bağımsızlıktan başka bir şey tanımamışlardı. Ancak gerçek özgürlük, başka insanlarla ve yaşamdaki başka

ereklerle meşguliyetten ve hazdan kaçmaya değil, tersine bilincin tüm realiteyle içli dışlı olsa da onun üstünde durmasına ve ondan özgür olmasına dayanır.

Antisthenes

Bir Atinalı ve Sokrates'in dostu olan Antisthenes, Kinik olduğunu ilan eden ilk kişiydi. Atina'da yaşamış ve Kynosarges adındaki bir gymnasiumda ders vermişti ve ona "halis köpek" (ἁπλοκύων [haplokyōn]) deniyordu. Annesi Trakyalıydı ki bundan dolayı sık sık ayıplanmıştır –bizim açımızdan hiçbir anlamı olmayan bir ayıp. O buna, tanrıların anası da Frigyalıydı, yanıtını vermiştir ve doğduğu yerde yaşamaya çok fazla önem veren Atinalılar hiçbir biçimde yerli balık ve çekirgelerden daha soylu değildir. Kendisini Gorgias ve Sokrates'in yanında yetiştirmiştir ve Sokrates'i dinlemek için her gün Pire'den kente gitmiştir. Bazı eserler kaleme almıştı, Diogenes bunların başlıklarını anmaktadır ve tüm açıklamalara göre, yüksek kültürlü ve dürüst biri olarak ona saygı gösterilmekteydi.[80]

Anthistenes'in ilkesi basittir, çünkü öğretisinin içeriği genel kalmıştır; bundan dolayı ona dair daha öte bir şey söylemek lüzumsuz olacaktır. Şunlar gibi mükemmel maksimlerden oluşan genel kurallar sunmaktadır: "Erdem kendine yeter ve Sokratesçi bir karakter sağlamlığından daha fazlasını gerektirmez. İyi kusursuz, kötü ise utanç vericidir. Erdem işlerden oluşur ve çok da sebeplere veya teorilere gerek duymaz. İnsanın ereği erdemli yaşamdır. Bilge insan halinden memnundur, çünkü başkalarının sahipmiş gibi göründüğü her şeye sahiptir. Erdemi ona yeter; dünyanın her tarafında kendi evinde gibidir. Eğer şöhretten yoksunsa, bu kötü değil, iyi bir şey olarak görülmelidir," vb. Burada bir kez daha, Stoacıların yanı sıra Epikürosçuların da daha da uzatıp durduğu ve daha da bıktırdığı, bilge insanla ilgili gına getiren konuşmalarla karşılaşıyoruz. Özne belirleniminin söz konusu olduğu bu idealde, doyum gereksinimleri sadeleştirmeye yerleştirilir. Fakat Anthistenes erdemin sebeplere veya teorilere gerek duymadığını söylediği zaman, zihnin bağımsızlığını ve insanların arzuladığı her şeyden feragat etme gücünü kendisinin bizzat

[80] Diog. Laert. VI. 13, 1, 2, 15-18.

zihni geliştirerek kazanmış olduğunu unutmaktadır. Erdemin şimdi başka bir anlam edindiğini hemen görebiliyoruz; özgür bir halkın, vatanına, konumuna ve ailesine olan ödevlerini bu ilişkilerin dolaysız olarak gerektirdiği şekilde yerine getiren yurttaşının basit erdemi gibi, bilinçdışı bir erdem değildir artık. Kendi ötesine geçmiş olan bilincin, Zihin olabilmek için, tüm realiteyi ele geçirip kavraması, yani kendi kendine ait olduğunun bilincinde olması gerekir. Fakat masumiyet veya ruh güzelliği gibi adlarla anılan durumlar, kuşkusuz kendi yerlerinde övülecek olsalar da, rasyonel olması sebebiyle insanın kendisini aşılmış dolaysızlıktan hareketle yeniden yaratmak üzere çıkması gereken çocuksu durumlardır. Gelgelelim Kiniklerin isteklerin dayattığı yükü alabildiğince hafifletmekten ibaret olan özgürlüğü ve bağımsızlığı soyuttur, çünkü karakteri gereği olumsuz olduğundan gerçekte salt bir feragat etme olmak zorundadır. Somut özgürlük, ihtiyaçlardan kaçmaya değil, ihtiyaçlara yönelik ilgisiz bir tavır sergileyerek onları giderirken özgür kalmaya ve ahlaka sadık kalıp insanın ahlaksal yaşamına katılmaya dayanır. Buna karşılık soyut özgürlük ise ahlaktan vazgeçer, çünkü birey öznelliğine geri çekilmektedir ve dolayısıyla da bir ahlaksızlık öğesidir.

Anthistenes buna rağmen Kinik felsefede önemli bir yere sahiptir. Ama benimsemiş olduğu tavır kabalığa, görgüsüzlüğe ve utanmazlığa çok yakındır ve sonraları Kinizm bu noktaya gelmiştir. Kiniklerle sürekli alay edilmesi ve onlara devamlı şakalar yapılması işte bundan ileri gelir; onları ilginç kılan şey, bireysel tarzlarından ve bireysel karakter sağlamlıklarından ibarettir. Antisthenes hakkında yaşamın dışsal yoksulluğuna değer atfetmeye başlamış olduğu bile anlatılmaktadır. Kinizm basit bir elbise dolabı edinmişti –zeytin ağacından yapılma kalın bir çubuk, iç çamaşır olmaksızın eski püskü iki kat bir pelerin, ki geceleyin yatak işlevi görüyordu, gereken yiyecek için bir dilenci çuvalı ve su çekmeye yarayan bir tas.[81] Kiniklerin kendilerini ayırt etmek için kullandıkları kostüm buydu. En yüksek değer verdikleri şey de gereksinimlerini sadeleştirmekti; bunun özgürlüğü meydana getirdiğini söylemek oldukça

[81] Diog. Laert. VI. 11, 12 (104).

makul görünmektedir. Zira gereksinimler şüphesiz doğaya bağımlı olmaktır ve bu da tinin özgürlüğüne terstir; bu bağımlılığın en aza indirilmesi o halde makul bir fikirdir. Ama aynı zamanda bu en azın kendisi belirlenimsiz bırakılmaktadır ve doğayı salt böyle takip etmek bu denli vurgulanıyorsa, bundan doğanın ihtiyaçlarına ve diğer ihtiyaçlardan feragat etmeye çok fazla değer verildiği sonucu çıkar. Keşiş ilkesinde de belirgin olan budur. Olumsuz keza feragat edilene yönelik olumlayıcı bir eğilimi de içerir ve feragat etme ve feragat edilenin önemi böylece fazla belirgin kılınmıştır. Sokrates işte bundan dolayı Kiniklerin giyinişinin gösteriş olduğunu bildirir. Zira "Antisthenes pelerinindeki deliği dışa çevirdiğinde, Sokrates ona, pelerinindeki delikten gösterişin görülüyor, der."[82] Giyinmek rasyonel anlamı olan bir şey değildir, ortaya çıkan gereksinimlere göre ayarlanır. Kuzeydeki giyinme Orta Afrika'dakinden farklı olmalıdır; kışın pamuklu elbiseler giyemeyiz. Daha ötesi anlamsızdır ve tesadüfe ve sanıya bırakılmalıdır; örneğin modern zamanlarda eski moda giyim vatanseverlikle ilgili bir anlam taşıyordu. Ceketimin kesimine moda karar verir ve terzi buna bakar; onu yaratmak benim işim değildir, çok şükür ki başkaları bunu benim yerime yapmıştır. Âdete ve sanıya olan bu bağımlılık kuşkusuz doğada olduğundan daha iyidir. Ama insanların anlayışlarını buna yöneltmeleri özsel değildir; burada egemen olması gereken bakış açısı ilgisizliktir, çünkü şeyin kendisi hiç şüphe yok ki tamamen ilgisizdir. İnsanlar kendilerini bununla ayırt edebilecek olmalarıyla övünürler ve bu konuda yaygara çıkarıp dururlar, ama kendini modanın karşısına koymak ahmaklıktır. Bundan dolayı bu meselede kendim karar vermemem ve onu ilgi alanıma çekmemem, tersine basitçe benden bekleneni yapmam gerekir.

Diogenes

En iyi bilinen Kinik olan Sinoplu Diogenes, kendisini, sürdüğü yaşamla, ayrıca keskin ve genellikle de zeki vuruşları ve sert ve iğneleyici cevaplarıyla, Antisthenes'ten çok daha fazla ayırt etmişti; ama keza genellikle hedeflenen karşılıklar da alıyordu. Nasıl ki

[82] Diog. Laert. VI. 13, 6, 22, 37; Tennemann, Cilt II. s. 89.

Diogenes Aristippos'u kraliyet köpeği olarak adlandırmışsa, ona da Köpek denmektedir, zira Aristippos'un krallarla kurduğu ilişkiyi Diogenes de aylak oğlanlarla kurmuştu. Diogenes'in ünü yalnızca yaşam tarzından gelir; Kinizm modernlerde olduğu gibi onda da bir felsefeden ziyade bir yaşam biçimini işaret etmeye başlamıştı. Kendisini en basit ihtiyaçlarla sınırlamış ve kendisi gibi düşünmeyip ona gülenlerle dalga geçmeye çalışmıştır. Elleriyle su içen bir delikanlı görünce elindeki tası fırlatıp attığı iyi bilinir. Hiçbir isteğe sahip olmamak, diyor Diogenes, tanrısaldır; mümkün olduğunca az isteğe sahip olmak ise tanrısal olana en çok yaklaşan şeydir. Türlü yerlerde, Atina sokaklarında, fıçı içinde pazarda yaşamıştır; genellikle Atina'daki Zeus tapınağının revağında oturmuş ve uyumuştur; bundan dolayı, Atinalıların onun için şahane bir kalacak yer inşa etmiş olduğunu söylemiştir.[83] Öyleyse Kinikler sadece elbiseyi değil, başka istekleri de düşünmüşlerdir. Ama kültürün bir sonucu olduklarını ilan eden Kiniklerin takip ettiği türden bir yaşam biçimi, gerçekte zihin kültürü tarafından koşullanmıştır. Kinikler toplumdan kaçan kimseler değildi; bilinçleri esas olarak gene başkalarının bilinçleriyle ilişkiliydi. Anthistenes ve Diogenes Atina'da yaşadılar ve ancak orada yaşayabilirlerdi. Ama kültürde zihin aynı zamanda en türlü gereksinimlere ve bunları karşılama yöntemlerine de yönelir. Yakın zamanlarda gereksinimler çok çoğaldı ve bundan ötürü genel isteklerin pek çok tikel isteğe ve doyum biçimlerine bölünmesi söz konusu oldu; anlağın etkinliğinin işlevi budur ve bu işlevin uygulanmasında lüksün bir yeri vardır. Bunun ahlaklı olmadığı konusunda atıp tutabiliriz, ama Devlette, tüm yetenekler, doğal eğilimler ve âdetler serbest bir kapsama sahip olmalıdır ve her birey çoğunlukla evrenselin yolunu tutmak kaydıyla istediği rolü alabilir. En mühim nokta o halde bu tür meselelere, talep edilenden daha büyük bir değer vermemek ya da genel olarak, bunlara sahip olmaya veya bunlardan vazgeçmeye önem vermemektir.

Diogenes'e dair anlatacak sadece anekdotlar var elimizde. Aegina'ya yaptığı bir deniz yolculuğunda korsanların eline düşer ve

[83] Diog. Laert. VI. 8; II. 36.

Girit'te bir köle olarak satılması söz konusu olur. Neyden anladığı sorulunca, "insanlara emir vermekten" yanıtını verir ve tellağa "Yönetici almak isteyen?" diye bağırmasını söyler. Korinthoslu Kseniades onu satın almış ve o da onun oğullarını eğitmiştir.

Atina'da yaşadığı yerle ilgili anlatılan pek çok hikâye vardır. Orada kabalığıyla ve küçümseyiciliğiyle Aristippos'un yaltakçı felsefesine bir tezatlık oluşturmuştur. Aristippos hazlarına isteklerinden daha fazla değer vermiyordu, ama Diogenes bunu yoksulluğu üzerine yapmıştır. Diogenes bir gün Aristippos'un geçtiği sırada yeşillik yıkamaktadır ve "Eğer yeşillik yıkamayı bilseydin, kralların peşinde koşmazdın" diye bağırır. Aristippos da uygun bir şekilde "İnsanlarla nasıl ilişki kurabileceğini bilseydin yeşillik yıkamazdın" diye yanıtlar. Bir keresinde Platon'un evinde çamurlu ayaklarla güzel halıların üzerinden geçer ve "Platon'un gururunu çiğniyorum" der. Platon da anlamlı bir şekilde "Evet, ama başka bir gururla" diye yanıt verir. Diogenes yağmurun altında sırılsıklam dururken etraftakiler ona acıyınca, Platon şöyle der: "Ona merhamet duymak istiyorsanız, çekip gidin. Çalım satmak ve şaşkınlık uyandırmak onun kibiri; o bundan böyle davranıyor ve onu yalnız bırakmazsanız bu sebep ortadan kalkmayacak." Sık sık anlatılan bir anekdota göre, bir keresinde dayak yiyince, yarasına büyük bir bant koyup üzerine herkes ayıplasın diye kendisine vuranların isimlerini yazar. Yanında duran gençler ona "Bizi ısıracağından korkuyoruz" dedikleri zaman, "tasalanmayın, köpek asla turp/aptal yemez" diye yanıtlar. Bir ziyafette misafirlerden biri ona bir köpekmiş gibi kemik atar ve o da yanına gidip ona bir köpek gibi davranır. Ona heykellerin hangi metalden dökülmesi gerektiğini soran bir tirana iyi bir cevap vermiştir: "Harmodios ile Aristogeiton'un heykellerinin döküldüğü metalden." Çiğ et yemeye çalışmış, ama et onunla aynı fikirde değilmiş; onu sindirememiş ve oldukça geç bir yaşta, yaşadığı sokaklarda ölmüştür.[84]

[84] Diog. Laert. VI. 74, 61, 37, 105, 22.

Sonraki Kinikler

Daha önce de belirtildiği gibi, Antisthenes ve Diogenes büyük kültür adamlarıydı. Sonradan gelen Kinikler de aşırı utanmazlıklarıyla dikkat çekme konusunda altta kalmazlar, ama genel olarak ifade etmek gerekirse, başkalarına karşı sergiledikleri arsızlıkta doyum bulan hayvani dilencilerden ibarettirler. Felsefede daha öte ele alınmaya layık değiller ve kelimenin tam anlamında onlara evvelce verilmiş olan köpek adını hak etmektedirler; zira köpek utanması olmayan bir hayvandır. Tebai'li Krates ile bir Kinik olan Hipparkhia pazar yerinde gerdeğe girmişlerdi.[85] Kiniklerin şişinip durduğu bu bağımsızlık gerçekte boyunduruktur, çünkü etkin yaşamın başka her alanı özgür aklın olumlama öğesini içeriyor olmasına karşın bu, özgürlük öğesinin keyfinin sürüleceği alanı kendine yadsımak anlamına gelir.

[85] Diog. Laert. VI. 29, 30 (74); II. 68; VI. 26, 41, 33, 45, 46, 50, 76, 77 (34).

Felsefe Tarihi - Cilt I

Felsefe Tarihi - Cilt II

İçindekiler

Felsefe Tarihi - Cilt III

İçindekiler

NOTA BENE

Bu zamana dek dışsallıkların avı olmuş olan tinin kendi içine geri dönüp kendine tekrar gelebileceği ve kendine ait bir krallık için uzam ve yer kazanabileceği daha iyi bir çağın şafağını gelin birlikte selamlayalım...

1816 Ekim'inde Heidelberg'de dersin açılış konuşması Hegel'in dinleyicilerine bu şekilde seslenmesiyle başlıyordu; kendi zamanına ve geleceğe dair duyduğu umudu büyük bir coşkuyla aktaran Filozof, gündelik yaşamın ehemmiyetsiz çıkarlarına boğulmuş zihnin *dışsallıktan kendi içine çekilmesinin* zamanının geldiğini müjdeliyordu. *Kutsal alevin* sönmeye yüz tutmuş külünün *bekçisi* olmak, düşüncenin üzerini örten *sığlık* ve *boşluğu* bu ateşin harlanmış sıcaklığı ile yakıp yok etmek görevi şimdi felsefeye verilmişti. Varlığın, bilgi arayışının bu güçlü aktörüne direnç gösterebilecek hiçbir gücü yoktu, aksine *kendi zenginliklerini ve derinliklerini düşüncenin gözlerinin önüne sermek ve tine haz vermek zorundaydı.*

Bilmem hangi varolan ve *Varlık* kendini ele geçirmek isteyen *düşünceye* bu kadar kolay kendini sunar; hangi *gerçek, düşüncenin* egemenliğini böyle keyifle kabul eder? Uzun zamanlardan beri *düşünce* tarafından eğilip-bükülmeye ve horlanmaya alışmış, onun tarafından yetersiz görülmüş *gerçek*, neden Hegel'in zamanında kendi *hakikatini* bir hediye gibi sunsun bu kadim "düşman"ına. Ve 2500 yıllık felsefe tarihinin kahramanı kim; hangi tanrının sunağında döküldü *gerçekliğin* kanı? *İdea*nın peşindeki amansız takibi trajik bir şekilde sonuçlanan Platon mu ya da *Birin* hakikatini onun kulağına fısıldayan Parmenides mi; daha ilk hamlesinde ontolojik birlik idealinden vazgeçip varolanların *farklı*lığına yönelmiş Aristoteles mi yoksa; neden dünyayı *bir dünya* haline getiren Plotinus olmasın; belki de tanrının gizemli yaratısında Varlığın hakikati için ipuçları arayan bütün bir Ortaçağdır ya da Ortaçağ'ın tanrısını "sonsuz evren" çığlığı ile yokeden ve *Campo dei Fiori*'de külleri havaya savrulan Giordano Bruno; peki töz ve özne arasındaki gerilimde salınıp duran Descartes, Spinoza, Kant yukarıdaki isimler kadar hak etmiyorlar mı kahramanlığın şanını; felsefeler ve filozofların dünya tarihindeki geçit töreninde *Düşünce* ve *Varlığı* kim özdeş kıldı?

Hegel'in *differentia specifica*larından biri tam da burada işte: Felsefe Tarihi, *düşüncenin* "hiçlikten" gelen başıbozukluğunun *Tin* formunda kazanmış olduğu zorunluluk yolunda kimseye kahramanlık payesi vermez. Önemli olan, hangi filozofların hangi düşünceleri ileri sürdüğünün eklektik bir betimlemesi değildir, *Düşünce*nin, *filozofları* ve *felsefeleri* tarih içinde *belirlenimlerinin* sımsıkı ilişkiselliği altında nasıl görünüşe çıkardığıdır. *Felsefe* -bir Kavram olarak- *hakkını arar* ve bu yolda içinden geçmiş olduğu tüm dolayımları yoklar; onu kendine benzetir, kendini onda kurar. Hegel'in Felsefe Tarihi uzun macerası boyunca *sadece* bunu anlatır.

Ersin Vedat Elgür



